JOURNAL ASIATIQUE



NEUVIÈME SÉRIE

TOME XX

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, DROUIN, HALÉVY, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

NEUVIÈME SÉRIE

TOME XX



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1902.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 19 JUIN 1902.

La séance est ouverte à 3 heures, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. É. Senart, *vice-président;* Chavannes, *secrétaire*, Oppert, V. Henry, Fossey, S. Lévi, Foucher, l'abbé F. Nau, Cl. Huart, Mondon-Vidailhet, Tamamcheff, l'abbé Bourdais, Grimault, Allotte de la Fuye, E. Leroux, J. Halévy, Gaudefroy-Demombynes, R. Duval, Basmadjian, Bouvat, de Charencey, Dussaud, Lecomte, Meillet, Cabaton, Ferrand, l'abbé J.-B. Chabot, Farjenel, *membres;* Drouin, *secrétaire adjoint.*

Le procès-verbal de la séance mensuelle du 9 mai 1902 est lu; la rédaction en est adoptée.

M. le Président informe la Société qu'il y a lieu de pourvoir à la nomination d'un délégué au Congrès international des orientalistes de l'extrême Orient, qui doit se tenir à Hanoï (Annam), au mois de novembre prochain, et un délégué au XIIIe congrès

international des orientalistes qui doit avoir lieu à Hambourg au mois de septembre prochain.

M. le Président propose de nommer M. Claudius Madrolle comme délégué à Hanoï, et M. J. Oppert comme délégué à Hambourg; cette proposition est adoptée; en conséquence, M. Claudius Madrolle, membre de la Société, est nommé délégué de la Société asiatique au Congrès de Hanoï,

Et M. Jules Oppert, membre de l'institut, professeur au Collège de France, membre du conseil de la Société, est nommé délégué de la société asiatique au Congrès de Hambourg.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Kouri, consul de France à Djeddah (Arabie), en ce moment à Paris, boulevard Voltaire, n° 34, présenté par MM. Mondon-Vidailhet et Barbier de Meynard;

Guy (Arthur), gérant du consulat de France à Zanzibar, présenté par MM. Barbier de Meynard et Gaudefroy-Demombynes;

Martin (Louis), chanoine, demeurant à Paris, rue Richelieu, n° 33 *bis*, présenté par MM. Oppert et Fossey.

Il est donné lecture, par M. Rubens Duval, du rapport des censeurs sur les comptes de l'exercice 1901. M. le Président remercie, au nom de la Société, MM. les Censeurs et les membres de la commission des fonds.

Sont offerts à la Société :

Par M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, deux mémoires de M. Georges SALMON, membre de la Société asiatique et de l'Institut français d'archéologie au Caire, intitulés : *Note sur la flore du Fayoum* et *Note sur le nom de lieu Babîdj*, qui appartient à plusieurs localités de la province du Fayoum;

Par M. l'abbé F. NAU; deux ouvrages dont il est l'auteur, intitulés : La *Didascalie* ou l'*enseignement catholique*, traduit du syriaque. Paris, 1902, in-8°; et *Vie de Jean bar Aphtonia*, texte syriaque et traduction française, Paris, 1902, in-8°;

Par M. Cl. MADROLLE, deux cartes (Pé-king et Canton) extraites de son atlas de l'Empire chinois.

Des remerciements sont adressés aux donateurs.

M. CHAVANNES donne à la Société un aperçu des premiers résultats de ses recherches sur la Forêt des stèles à *Si-ngan-fou*. Grâce à l'obligeance du P. Gabriel Maurice, missionnaire au Chàn-si, il a pu se procurer la série complète des estampages de cette célèbre collection épigraphique, qui comprend plus de mille inscriptions. Parmi les monuments qui ont été mis sous les yeux des membres de la Société, on remarque : 1° deux des 228 dalles sur lesquelles fut gravé, en l'an 837 de notre ère, le texte de douze livres classiques; M. Chavannes montre le rôle décisif que jouèrent ces stèles dans l'invention de l'imprimerie par les Chinois; 2° deux cartes, datées de

l'an 1138 apr. J.-C., qui sont les plus anciens spécimens connus de la cartographie chinoise; 3° deux gravures, exécutées en 1091, qui reproduisent des bambous du célèbre peintre *Wang Wei* (700-760) et qui ont une réelle importance pour l'histoire de l'art; 4° plusieurs stèles sur lesquelles sont représentés des paysages et des montagnes célèbres de la province de Chàn-si; 5° diverses images de la déesse *Koan-Yn*, du patriarche *Ta-mo*, du dieu de la guerre *Koan-ti*, etc.; 6° un grand nombre de dessins sur pierre exprimant des vœux sous des formes symboliques. Tous ces monuments feront plus tard l'objet de mémoires détaillés.

M. de Charencey fait une communication sur les noms de nombre dans les dialectes de l'Himalaya comparés avec certaines langues du Caucase (voir ci-après, annexe au procès-verbal, p. 14).

M. Meillet présente ensuite quelques observations sur les causes qui déterminent les transformations rapides que l'on observe dans certaines langues : le fait qu'un parler nouveau devient la langue commune de tout un empire entraîne des changements très profonds; cependant l'influence des idiomes auxquels ce parler se substitue se laisse parfois encore saisir. Ainsi, par exemple, la langue des inscriptions achéménides du second système a disparu, absorbée très probablement par l'iranien; mais, comme elle n'avait ni la déclinaison ni le genre grammatical, il se trouve que le pehlvi, qui repré-

sente le vieux perse, a justement perdu la déclinaison et le genre. Ce qui fait ressortir l'intérêt de cette coïncidence, c'est que l'arménien, qui s'est sans doute substitué, du moins en partie, à des idiomes caucasiques, a aussi perdu le genre, que ces derniers ne possédaient pas, alors qu'il a conservé une riche déclinaison, comme les langues caucasiques du sud.

À la suite de ces communications il est procédé au dépouillement des votes pour la nomination des membres du Bureau et du Conseil. Les membres sortants sont élus à la majorité.

La séance est levée à 5 heures et demie.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1901, LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 19 JUIN 1902.

MESSIEURS,

Nous constatons avec satisfaction que le niveau des recettes et des dépenses ordinaires est resté le même pour l'exercice 1901 que pour les derniers exercices. L'excédent des recettes s'élève, en chiffres ronds, à une somme de 10,000 francs, qui semble définitivement acquise, et sur laquelle on peut compter pour l'avenir. On doit même envisager un accroissement progressif fourni par les revenus du fonds de réserve, qui s'enrichit chaque année. En 1901, il a été fait des acquisitions pour une somme de 34,693 fr. 53, prise sur les économies realisées jusqu'à cette époque. Ces acquisitions comprennent des obligations du Crédit foncier égyptien, du Crédit foncier hongrois et du chemin de fer de l'Est-Algérien.

A cette occasion, les Censeurs émettent le vœu que les nouvelles acquisitions faites pour le fonds de réserve portent sur des valeurs émises ou garanties par l'État français, de préférence à des valeurs exposées à des fluctuations plus ou moins grandes.

L'intérêt scientifique de la Société n'a pas eu à souffrir des exigences du fonds de réserve. Une somme supérieure à 4,000 francs a été employée à la réimpression du traité de jurisprudence de Sidi Khalil et à la subvention du quatrième volume de Se-ma-tsien.

R. DUVAL. O. HOUDAS.

RAPPORT DE M. SPECHT,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1900.

MESSIEURS,

Les dépenses, cette année, se sont élevées à 16,901 fr. 25; l'année dernière, elles étaient de 11,671 fr. 15. On a eu à payer la réimpression à 2,000 exemplaires du *Précis de jurisprudence musulmane* de Sidi Khalil, qui, depuis de nombreuses annees, continue à se vendre régulièrement. Le quatrième volume de Se-ma-ts'ien ayant paru, nous avons donc payé la subvention. Votre Bureau a cru devoir donner une gratification de 50 francs à la veuve du concierge de la rue de Seine lorsqu'elle a quitté la loge par suite du décès de son mari. L'assurance ne figure cette année que pour 13 fr. 95, au lieu de 69 fr. 95. Le contrat étant expiré, il a été renouvelé; grâce à notre bibliothécaire, nous avons pu obtenir de la compagnie la remise de 56 francs qu'elle donne à ses agents pour chaque nouvelle police. Les recettes ont été de 22,935 fr. 19, présentant avec celles de l'année dernière une différence peu sensible.

Nous avons fait des placements de fonds pour la somme de 34,693 fr. 53. On a vendu un titre de rente de 318 francs de 3 1/2 p. 0/0 pour la somme de 9,216 fr. 97; et on a acheté pour 49,310 fr. 50 de valeurs nouvelles. Le premier achat de 40 obligations du Crédit foncier égyptien ayant été fait le 19 mars, on a pu recevoir les coupons de l'année. Les autres valeurs, achetées en octobre et décembre, ne porteront intérêt qu'à partir de 1902.

COMPTES DE

DEPENSES.

Honoraires du libraire, pour le recouvrement des cotisations	578f 00c	1,221f 15c
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	378 00	
Ports de lettres et de paquets reçus	38 25	
Frais de bureau du libraire	82 00	
Dépenses diverses soldées par le libraire	144 90	
Honoraires du sous-bibliothécaire	1,200 00	2,808 15
Service et étrennes	250 00	
Gratification extraordinaire	50 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau	95 20	
Reliure et achat de livres nouveaux pour compléter les collections	1,077 85	
Contribution mobilière et taxe locative	103 75	
Contribution des portes et fenêtres	17 40	
Assurance	13 95	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1900	7,963 75	12,804 55
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique*	600 00	
Payé pour les planches du *Journal asiatique*	76 20	
Frais de réimpression du *Précis de jurisprudence musulmane* de Sidi Khalil	2,964 60	
Subvention au quatrième volume de Se-ma-ts'ien	1,200 00	
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.		67 40
Total des dépenses de 1900		16,901 25
Achat de 59 obligations du Crédit foncier égyptien 4 p. 0/0		30,303 60
Achat de 18 obligations du Crédit foncier égyptien 3 1/2 p. 0/0		8,993 00
Achat de 2 actions de la Société du Crédit foncier hongrois		1,008 40
Achat de 8 obligations 3 p. 0/0 de l'Est-Algérien		3,605 50
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1900		883 53
Ensemble		61,695 28

L'ANNÉE 1901.

RECETTES.

129 cotisations de 1901	3,870f 00c	
37 cotisations arriérées	1,110 00	
2 cotisations à vie	800 00	8,520f 00c
115 abonnements au *Journal asiatique*	2,300 00	
Vente des publications de la Société	440 00	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	
— — 3 1/2 p. o/o	350 00	
Legs Sanguinetti (en rente 3 1/2 p. o/o)	238 50	
2° 20 obligations de l'Est (3 p. o/o)	269 96	
20 obligations de l'Est (nouveau) [3 p. o/o]	288 00	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	864 00	
4° 58 obligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien	782 12	
40 obligations — — nouveau	539 68	
5° 60 obligations de l'Ouest	864 00	
6° 80 obligations Crédit foncier 1883 (3 p. o/o)	1,107 50	9,415 19
7° 9 obligations communales 1880	120 69	
8° 30 obligations Est-Algérien (3 p. o/o)	432 00	
9° 50 obligations Méchéria	677 60	
10° 7 obligations de la Cie des Wagons-Lits	140 00	
11° 1 obligation des Messageries maritimes	15 84	
12° 3 obligations Omnium russe (4 p. o/o)	60 00	
13° 40 obligations du Crédit foncier égyptien (4 p. o/o)	808 00	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	57 30	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1900) en dégrèvement des frais d'impression du *Journal asiatique*	3,000 00	5,000 00
TOTAL des recettes de 1901		22,935 19
Vente de 318 francs de rente 3 1/2 p. o/o		9,216 97
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre de l'année précédente (1900)		29,543 12
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1901		61,695 28

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

LES NOMS DE NOMBRE DANS LES DIALECTES DE L'HIMALAYA.

La plupart des dialectes parlés dans les gorges de l'Himalaya appartiennent visiblement à la même souche que le Tibétain, le Chinois, le Barman et le Siamois ou Thaï, mais se signalent d'ordinaire par leur caractère d'archaïsme. Ils conservent souvent à peu près intactes les syllabes préfixes, lesquelles, dans les idiomes congénères, tendent ou à disparaître complètement ou à se fondre avec l'élément radical. Ainsi «trois» qui se dit *ka-sam* (*sam* radical) en Gyarung devient, par voie d'élision, *gsoum* dans l'idiome du Tibet.

Un fait très important à notre avis à signaler, c'est que si l'on compare les lexiques de ces patois himalayens à ceux des dialectes dits *Dioscuriens* et parlés dans les vallées du Caucase, on rencontre entre eux des affinités du même genre que celles qui se manifestent par exemple entre les lexiques des dialectes aryens d'Europe et ceux des peuples indo-iraniens.

Une foule de termes les plus usuels se ressemblent d'une manière frappante et leur similitude ne paraît guère se pouvoir expliquer par le seul hasard. Bornons-nous à quelques exemples. Il nous eût été facile de les multiplier.

«Tête», Cyami (dialecte de la Chine occidentale), *thaou;* — Chinois (Cantonais et Mandarin), *théou*, *téou;* — Géorgien, *thawi.*

«Nez», Kassia (dial. l'Assam), *ka-koumouï* (*ka* préfixe); — Aware, *komog;* — Antsoukh, *koumoug.*

«Narines», Chinois (Mandarin), *pi* et (Sino-Japonais), *fi;* — Tchérkesse, *peh*, *feh;* — Absné, *pintsa.*

«Bouche», Thaï ou Siamois, *pak;* — Touchi, *bak;* — Tchétchenze, *bagga.*

«Gueule, bouche», Barman, *parat;* — Géorgien, *piri.* Peut-être faut-il en rapprocher l'Arménien *piéran.*

« Dent », Chépang (dial. du Népal), *srék;* — Tchétchènze, *tzergitsch;* — Ingoutche, *tzargitch;* — Touchi, *dzerka.*

« Main », Lepcha (dial. du Sikkim), *kaliok;* — Ingoutche, *koulg;* — Géorgien, *kh'éli.*

« Main, bras », Kakhyen (dial. de Birmanie), *letla;* — Didoëthi (dial. du Caucase), *retla.*

« Pied », Mroû (dial. Barman), *kouk;* — Sino-Indou (d'après Balbi), *kok;* — Ingoutsche, *kog;* — Tchétchenze, *kok.*

« Langue », Papé (dial. de l'Indo-Chine), *lin;* — Souane, *nin;* — Mingrélien, *nina.*

« Feu », Tibétain, *mé;* — Barman, *mi;* — Tangouthi (dial. Tibétain du Nord), *may;* — Absné, *ma.*

« Étoile », Méring (dial. de l'Himalaya), *sorwa;* — Sunwar, *sorou;* — Akoutsche, *zouri.*

Il faut nous arrêter ici et passer aux noms de nombres, qui font l'objet spécial de ce mémoire.

« Un », forme radicale *sa, se;* Tibétain ancien, *djig* (le *g* final marque une ancienne suffixe *ka*); — Chinois (dial. de Fokien), *chik;* — Absné, *sé-ka* (*ka* suffixe); Andi, *za.*

« Deux », forme primitive *ga-ni, ka-nik* (*ka* et *ga* suffixes): Tibétain ancien, *gnyis* (pour *ga-nis*); — Thaksya, *gni* (pour *ga-ni*); — Changlo (frontière du Yunnan), *nyik;* — Aware et Antsoukh, *ki-go* (pour *ka-ni-go*); — Didoëthi, *ki-no* (pour *ka-ni-no*).

« Trois », forme primitive *ka-sam, ka-som* (*ka* préfixe); Gyarung, *ka-sum;* — Tibétain ancien, *gsum* (pour *ka-sum*); — Murmi, *som* (avec chûte de la préfixe); — Bramhou, *swom;* — Changlo, *sam;* — Chinois, *sam;* — Géorgien, *sami;* — Mingrélien, *choumi;* — Aware, *schabgo* (*go* suffixe).

« QUATRE », forme primitive *pa-la, pa-lé* (*pa* préfixe); Tablung, *pé-li;* — Sunwar, *lé;* — Barman, *la;* — Hor, *pla;* — Thaksya, *bla;* — Tchérkesse, *ptlé, plé.*

« CINQ », forme primitive *ba-gna, ba-nga* (*ba* préfixe); Magar, *ba-nga;* — Singpho, *pha-ngâ;* — Rodong, *gna-ré* (*ré* suffixe); — Tchétchenze, *pkhi* (pour *pa-khi*); — Tchérkesse, *tkho* (le *T* initial paraît bien indiquer une ancienne préfixe *ta* ou *tha*).

« SIX », forme primitive *ta-rok* (*ta* préfixe); Lepcha (dial. du Sikkim), *ta-rok;* — Mikir (dial. de l'Assam), *thé-rok;* — Tengsa (dial. de l'Assam), *thé-lok;* — Tibétain ancien, *droug* (pour *ta-roug, ta-rouk;* — Ahom, *ruk;* — Chinois, *lou;* — Aware, *Oureek'al* (*reek* radical); — Kazi-Kumuk, *reekhkhwa* (*wa* suffixe).

« SEPT », forme primitive *schqouit;* Manyak, *skwi-bi* (*bi* suffixe); — Lao *tset;* — Siamois, *chet;* — Chinois (dial. Cantonnais), *tsat;* — Mingrélien, *schqwithi;* — Géorgien, *schwidi;* — Souane, *ischqwid;* — Laze, *schqit.*

« HUIT », Siamois, *pet;* — Papé, *ped;* — Chinois (dial. Cantonnais), *pat;* — Andi, *beitlgo* (*go* suffixe); — Didoëthi, *bitl'no* (*no* suffixe).

« NEUF », forme primitive *ta-kou, ta-ko* (*ta* préfixe); Mrou, *ta-kou;* — Kamti, *tà-ko;* — Thakpa, *du-gu;* — Tibétain, *dgu;* — Hor, *go;* — Barman, *ko;* — Tchérkesse, *bgou, bougou* (*bou* préfixe).

« DIX », forme primitive probable *ji-ba, tchi-ba, si-ba* (*ba* suffixe); Papé, *ji-b;* — Siamois, *sip;* — Chinois (dial. Cantonnais), *chap;* — Tchérkesse, *tsey;* — Absné, *jé-ba.*

Quelques emprunts doivent avoir été faits par les dialectes himalayens, même pour les termes les plus usuels, aux idiomes Kolariens, lesquels, à une époque prodigieusement ancienne, semblent s'être parlé dans tout le nord de l'Hindoustan et, sans doute aussi, de l'Indo-Chine. Bornons-

nous à un seul exemple. Comment se refuser à reconnaître le *pon* « quatre » du Santali dans le *kambum* (*ka* préfixe) du Mishmi qui en est synonyme ? Même observation à propos du *kmo* « un » Mishmi comparé au *mit'*, *midh* « un » en Santali.

Enfin plusieurs peuplades de l'Himalaya, bien qu'apparentées sans doute par le sang aux Tibétains, Siamois et Barmans, semblent avoir abandonné leur ancien langage pour adopter celui des populations aryennes du nord de l'Inde. Ainsi, la liste des dix premiers noms de nombre en Darahi, en Denwar, en Pahri est-elle toute Hindie. L'on dira par exemple en Darahi : *ek* « un », *dwi* « deux », *tin* « trois », *châr* « quatre », *pánch* « cinq », *cháh* « six », *sát* « sept », *áth* « huit », *naú* « neuf », *das* « dix ».

De Charencey.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *The Indian Antiquary*, April 1902. Bombay; in-4°.

— *Epigraphia Indica*, January 1902. Calcutta; in-4°.

Par les éditeurs : *Polybiblion*, parties technique et littéraire, mai 1902. Paris; in-8°.

— *Bulletin de correspondance hellénique*, 1900 et 1901. Paris; in-8°.

— *Revue critique*, nos 18-24. Paris, 1902; in-8°.

— *Revue archéologique*, mars-avril 1902. Paris; in-8°.

— *Revue de l'histoire des religions*, janv.-févr., mars-avril 1902. Paris; in-8°.

— *The Geographical Journal*, June 1902. London; in-8°.

— *Corea Review*, April 1902. Séoul; in-8°.

— *T'oung-Pao*, mars-mai 1902. Leide; in-8°.

— *Mâdigân-i-Hazâr Dâdistân*, par la Zarthoshti Anjuman Âtashbeharâm. Poona, 1901; gr. in-fol.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Par la Société : *Bulletin de la Société de géographie*, mai 1902. Paris; in-8°.

— *Le Globe*, nov. 1901-janv. 1902. Genève; in-8°.

— *Revue archéologique*, mars-avril 1902. Paris; in-8°.

— *Journal des savants*, mars et avril 1902. Paris; in-4°.

— *Atti della Accademia R. dei Lincei*, 1902, vol. X, parte 2, fasc. 1-2. Roma; in-4°.

— *Rendiconti della Accademia R. dei Lincei*, V, vol. XI, fasc. 1-2. Roma, 1902; in-8°.

— *Journal of the American Oriental Society*, 21 Vol., first Half. Index. New-Haven, 1902; in-8°.

— Collection de l'École des langues orientales vivantes, *Supplément à la bibliographie coréenne* (jusqu'en 1899), par Maurice Courant. Paris, 1901; in-8°.

— Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie, IIe série, *Musée de Tébessa*, par Stéphane Gsell. Paris, 1902; gr. in-fol.

— *Journal de la Société finno-ougrienne*, XX. Helsingissä, 1902; in-8°.

— *Journal asiatique*, mars-avril 1902. Paris; in-8°.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens*. Tokyo, April 1902; in-8°.

— *Annuaire des sociétés savantes littéraires et artistiques de Paris*. Paris, 1898; in-8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique et des beaux-arts : *Annales du Musée Guimet*. T. XXX, 1re partie, G. Legrain et Edm. Naville, *L'aile nord du pylône d'Aménophis III à Karnak*. Paris, 1902; in-4°.

— *Ibid.* T. XXX, 2e partie, Al. Gayet, *L'expédition des nécropoles gréco-byzantines d'Antinoë et les sarcophages de tombes pharaoniques de la ville antique*. Paris, 1902; in-4°.

— Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, E. Déprez, *Les préliminaires de la guerre de Cent ans*. Paris, 1902; in-8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique et des beaux-arts : *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, année 1901, 3e livraison. Paris, 1902; in-8°.

Par les auteurs : MONDON-VIDAILHET, *La langue Harari et les dialectes éthiopiens du Gouraghé* (extrait). Paris, 1902, in-8°.

— F. FOUCHER, *Sculptures gréco-bouddhistes du Musée du Louvre* (extrait). Paris, 1900; in-4°.

— Le même, *Notes sur la géographie ancienne du Gandhara*. Hanoi, 1902; in-4°.

— H. WAGNER, *Die Ueberschätzung der Anbaufläche Babyloniens und ihr Ursprung*, methodische Bedenken, mit einer Tafel (extrait). Göttingen, 1901; in-8°.

— Dr. G. SCHLEGEL, *Siamese Studien*. Supplement to Series II, Vol. II of the *T'oung-Pao*. Leide, 1901; in-8°.

— H. H. TILBE, *Students Pali Series*, The first Lessons. Rangoon, 1902; in-8°.

— R. BRANDSTETTER, *Tagalen und Madagassen*. Luzern, 1902; in-8°.

— Francesco BÉGUINOT, *La Cronaca abbreviata d'Abissinia*, nuova versione dell' Etiopico commentata. Roma, 1901; in-8°.

— KLEMM, *Inder* (extrait), 1902; in-8°.

— EDALJI KERSASPJI ANSÎA, *Kârnâmak-i-Artakhshîr Pâpakân*. Bombay, 1900; in-8°.

— F. NAU, *Les récits inédits du moine Anastase. — Contributions à l'histoire du Sinaï au commencement du* VII*e* *siècle*. Paris, 1902; in-8°.

— A. H. FRANCKE, *Der Wintermythus der Kesarsage*. Ein Beitrag zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Ladakhs. Helsingfors, 1902; in-8°.

— AHMED ZEKI BEY, *L'univers à Paris* (en arabe). Le Caire, 1900; in-8°.

— Le même, *Dictionnaire de géographie ancienne en arabe et en français*. Le Caire, 1899; in-8°.

Par les auteurs : J. E. M. Pereira, *Ta-ssi-yang-kuo*, 1902, n° 1. Lisboa; in-8°.

— S. Sâmi, *Qamous-i-turki*, parties 1 et 2. Constantinople; in-8°.

— Victor Henry, *Éléments de sanscrit classique*. Paris, 1902; in-8°.

— L. de Milloué, *Conférences au Musée Guimet*, 1898-1899. Paris; in-12.

— K. Piehl, *Sphinx*, vol. VI, fasc. 1. Upsala; in-8°.

— J. Rouvier, *Numismatique des villes de la Phénicie : Ptolémaïs-Acé* (extrait). Athènes, 1902; in-8°.

— M. Courant, *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.*, 3° fascicule. Paris, 1902; in-8°.

— T. W. Arnold, *Al-Mu'tazila, being an extract from the Kitabu-l-milal w'ân-Nihal, by Al-Mahdîlidin Ahmad b. Yahyâ b. Al-Mortadâ*, part. 1, arabic Text. Leipzig, 1902; in-8°.

— F. Nau, *La Didascalie*, texte syriaque et traduction. Paris, 1809; in-8°.

— Le même, *Vie de Jean bar Aphtonia*. Paris, 1902; in-8°.

— G. Salmon, *Note sur la flore du Fayyum*, 1901. Le Caire; in-4°.

— Le même, *Le nom de lieu Babidj*. 1902; in-4°.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 19 JUIN 1902.

PRÉSIDENT.

M. Barbier de Meynard.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. E. Senart.
Maspero.

SECRÉTAIRE.

M. Chavannes.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. E. Drouin.

TRÉSORIER.

M. le marquis Melchior de Vogüé.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Clermont-Ganneau.
Drouin.
Specht.

CENSEURS.

MM. Rubens Duval.
Houdas.

COMMISSION DU JOURNAL.

MM. E. DROUIN. — R. DUVAL. — MASPERO. OPPERT. — É. SENART.

MEMBRES DU CONSEIL ÉLUS POUR TROIS ANS.

MM. V. HENRY. L. FINOT. Moïse SCHWAB. J. VINSON. GUIMET. J.-B. CHABOT. Rubens DUVAL. DECOURDEMANCHE.	Élus en 1902.
DE CHARENCEY. AYMONIER. A. BARTH. H. DERENBOURG. Sylvain LÉVI. Clément HUART. CARRA DE VAUX. FOUCHER.	Élus en 1901.
OPPERT. J. HALÉVY. Michel BRÉAL. Ph. BERGER. HOUDAS. CORDIER. VISSIÈRE. PERRUCHON.	Élus en 1900.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Allaoua ben Yahia, interprète judiciaire à Inkermann (département d'Oran).

Allotte de La Fuye, colonel, directeur du génie, rue des Chantiers, 17, à Versailles.

Alric (A.), consul de France, à Scutari d'Albanie.

Andrews (J. B.), Reform Club, à Londres.

Assier de Pompignan, lieutenant de vaisseau, rue de Rennes, 75, à Paris.

Aymonier (E.), directeur de l'École coloniale, avenue de l'Observatoire, 2, à Paris.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.

Bibliothèque ducale, à Gotha.

Bibliothèque khédiviale, au Caire.

Bibliothèque universitaire, à Alger.

MM. Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Barré de Lancy, ministre plénipotentiaire, rue Caumartin, 32, à Paris.

Barth (Auguste), membre de l'Institut, rue Garancière, 10, à Paris.

Barthélemy (A.), vice-consul de France.

Basmadjian (J. Karapet), boulevard Rochechouart, 112, à Paris.

Basset (René), directeur de l'École des lettres, rue Michelet, 77, à l'Agha (Alger).

Beck (l'abbé Franz-Seignac), chanoine honoraire, rue Thiac, 5, à Bordeaux.

Bel (Alfred), professeur à la Médersa, à Tlemcen.

Bénédite (Georges), conservateur adjoint au Musée du Louvre, rue du Val-de-Grâce, 9, à Paris.

* Berchem (Max van), privat-docent à l'Université de Genève, promenade du Pin, 1, à Genève.

Berger (Philippe), membre de l'Institut, professeur au Collège de France.

M[lle] Berthet (Marie), professeur à l'École normale d'Alençon, rue des Promenades, 9, à Alençon.

M. Blochet, rue de l'Arbalète, 28, à Paris.

MM. Blonay (Godefroy de), château de Grandson (Vaud), Suisse.

Bœll (Paul), publiciste, rue Servandoni, 11, à Paris.

Boissier (Alfred), Le Rivage, à Chambésy, près Genève.

Bonaparte (le prince Roland), avenue d'Iéna, 10, à Paris.

Bonet (Jean), professeur d'annamite à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Neuilly, 33, à Neuilly-sur-Seine.

Bourdais (l'abbé), rue Bellechasse, 44, à Paris.

*Bourquin (Dr A.), à Denver (Colorado) [États-Unis].

Bouvat (Lucien), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Germain, 208, à Paris.

Boyer (A.-M.), rue des Saints-Pères, 56, à Paris.

Bracco (Charles), explorateur en Orient, Sze-chuen road, 8, à Shanghaï.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 87, à Paris.

Brönnle (Dr. P.), Topstone Mansion, Early Court, à Londres.

Budge (E. A. Wallis), litt. D. F. S. A., au British Museum, à Londres.

*Burgess (James), Seton place, 22, à Édimbourg.

Bushell (Dr. S.-W.) Shirley, Harold Road Upper Norwood, à Londres.

Mme A. Butenschœn, 35, Engeltrehtegatun, à Stockholm.

MM. Cabaton (Antoine), membre de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient à Saïgon, rue Malebranche, 13, à Paris.

Calassanti-Motylinski (de), interprète militaire de 1re classe hors cadre, professeur à la chaire d'arabe, directeur de la Médersa, à Constantine.

Caracache (Garabed Efendi), directeur du Collège arménien, rue Alléon, 20, à Péra (Constantinople).

Casanova (Paul), directeur adjoint de l'Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

Castries (le comte Henry de), rue Vaneau, 20, à Paris.

* Chabot (Mgr Alphonse), curé de Pithiviers.

* Chabot (l'abbé J.-B.), rue Claude-Bernard, 47, à Paris.

Charencey (le comte de), rue de l'Université, 72, à Paris.

Chauvin (Victor), professeur d'arabe à l'Université de Liège.

* Chavannes (Emmanuel-Édouard), professeur au Collège de France, 1, rue des Écoles, à Fontenay-aux-Roses.

Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. * Cillière (Alph.), consul de France à Constantinople.

Claparède (René), à Juvisy (Seine-et-Oise).

Clermont-Ganneau, membre de l'Institut, premier secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur au Collège de France, avenue de l'Alma, 1, à Paris.

Cohen Solal, professeur d'arabe au Lycée, à Oran.

Colin (Gabriel), professeur d'arabe au Lycée d'Alger.

Colinet (Philippe), professeur à l'Université, place de l'Université, 8, à Louvain.

Collège français de Zi-Ka-Weï, par Shanghaï.

* Cordier (Henri), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, à Paris.

Cordier (Dr. Palmyr), médecin-major des Cipahis, rue du Pavillon, à Pondichéry.

Coulber, commandant en retraite, rue de l'Académie, à Bruges.

Courant (Maurice), interprète au Ministère des Affaires étrangères, maître de conférences à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, à Ecully (Rhône).

* Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

* Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, à Constantinople.

MM.* DARRICARRÈRE (Théodore-Henri), numismate, à Beyrouth (Syrie).

DECOURDEMANCHE (Jean-Adolphe), rue Vivienne, 31, à Paris.

DELATTRE (le P.), rue des Récollets, 11, à Louvain.

* DELPHIN (G.), directeur de la Médersa, à Alger.

* DERENBOURG (Hartwig), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue Henri-Martin, 30, à Paris.

* DES MICHELS (Abel), boulevard Riondet, 14, à Hyères.

DONNER, professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors.

DOUMER, ancien gouverneur général de l'Indo-Chine, boulevard Suchet, 15, à Paris.

DOUTTÉ (Edmond), professeur aux Écoles supérieures d'Alger, boulevard Bru, à Mustapha Supérieur.

DROUIN, avocat, rue de Verneuil, 11, à Paris.

DUKAS (Jules), rue des Petits-Hôtels, 9, à Paris.

DUMON (Raoul), élève diplômé de l'École du Louvre, rue de la Chaise, 10, à Paris.

* DURIGHELLO (Joseph-Ange), antiquaire, à Beyrouth (Syrie).

* DUSSAUD (René), avenue Malakoff, 133, à Paris.

MM. Duval (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11, à Paris.

Farah (Jean), antiquaire à Soûr (Tyr) [Syrie].

* Fargues (F.), route de Saint-Leu, 28, à Enghien-les-Bains (Seine-et-Oise).

Farjenel (F.), attaché au Ministère des finances, rue du Cherche-Midi, 98 *bis*, à Paris.

Faure-Biguet (le général), rue de l'Abbaye-d'Ainay, 12, à Lyon.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Fell (Winand), professeur à l'Académie de Munster.

Ferrand (Gabriel), consul de France, boulevard de Port-Royal, 86, à Paris.

* Finot (Louis), directeur de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient, à Hanoi.

Fossey (Ch.), membre de la Mission du Caire, avenue de l'Observatoire, 1, à Paris.

Foucher (A.), maître de conférences à l'École des hautes études, rue de Staël, 16, à Paris.

* Gantin (J.), ingénieur, répétiteur libre à l'École des langues orientales vivantes, rue de la Pépinière, 1, à Paris.

Gaudefroy-Demombynes, secrétaire de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

MM. Gauthier (Léon), chargé de cours de philosophie à l'École des lettres, rue Naudot, 4; à Mustapha (Alger).

Gautier (Lucien), professeur de théologie, route de Chêne, 88, à Genève.

Graffin (Mgr), professeur de syriaque à l'Université catholique, rue d'Assas, 47, à Paris.

Greenup (Rev. A. W.), The principal's Lodge, St John's Hall, Highbury, N., à Londres.

Grenard (F.), vice-consul de France à Sivas (Turquie d'Asie).

Grimault (Paul), château du Verger, par Seiches (Maine-et-Loire).

* Groff (William N.), à Ghizeh (Égypte).

* Guieysse (Paul), député, ancien ministre des colonies, ingénieur hydrographe de la marine, rue Monge, 5, à Paris.

* Guimet (Émile), au Musée Guimet, place d'Iéna, à Paris.

Guy (Arthur), gérant du Consulat de France, à Zanzibar.

* Halévy (J.), professeur à l'École des hautes études, rue Aumaire, 26, à Paris.

Halphen (Jules), avenue Victor-Hugo, 73, à Paris.

Hamel (G.), ingénieur, à Astillero, province de Santander (Espagne).

* Hamy (le Dr), membre de l'Institut, conserva-

teur du Musée d'ethnographie, rue Geoffroy-Saint-Hilaire, 36, à Paris.

MM. *Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, à Saint-Pétersbourg.

Hebbelynck (Mgr Adolphe), recteur de l'Université, à Louvain (Belgique).

Henry (Victor), professeur à la Faculté des lettres de Paris, rue Houdon, 95, à Sceaux.

* Hériot-Bunoust (l'abbé Louis), Vicolo del Villano, 2, à Rome.

Hérold (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, rue Greuze, 20, à Paris.

* Hilgenfeld (Dr. Heinrich), professeur à l'Université, Fürstengraben, 7, à Iéna.

Houdas, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 29, à Paris.

Huart (Clément), secrétaire-interprète du Gouvernement; professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Madame, 43, à Paris.

Huber (Édouard), membre de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

Hubert (Henry), agrégé d'histoire, rue Claude-Bernard, 74, à Paris.

Hyvernat (l'abbé), professeur à l'Université catholique, à Washington.

* Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

MM. Jeannier (A.), vice-consul de France à Mogador (Maroc).

Jéquier (Gustave), à Fleurier, canton de Neuchâtel (Suisse).

* Kemal Ali, secrétaire d'ambassade, à Benha (Égypte).

Kéraval (le D[r]), directeur de l'asile d'Armentières (Nord).

Kokovsoff (Paul de), professeur d'hébreu à l'Université impériale, à Saint-Pétersbourg.

Kouri, consul de France à Djeddah.

Lacroix (Désiré), capitaine d'artillerie coloniale, rue Lesson, 2 *bis*, à Rochefort.

La Jonquière (Lunet de), chef de bataillon au 2e régiment d'infanterie coloniale, à Brest.

Lambert (Mayer), avenue Trudaine, 27, à Paris.

* Landberg (Carlo, comte de), docteur ès lettres, au château de Tützing (Haute-Bavière).

* Lanman (Charles), professeur de sanscrit à Harvard College, à Cambridge (Massachusetts).

Lavallée-Poussin (Gaston de), professeur à l'Université, à Gand.

Leclère (Adhémar), résident de France au Cambodge, rue Molitor, 19, à Paris.

Lecomte (Georges), élève-interprète attaché à la Légation de France à Pékin, rue Étienne-Marcel, 41, à Paris.

MM. Ledoulx (Alphonse), deuxième drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Leduc (Henri), consul de France à Tien-tsin.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lefèvre-Pontalis (Pierre), secrétaire d'ambassade, rue Montalivet, 3, à Paris.

Leriche (Louis), vice-consul de France à Rabat (Maroc).

Leroux (Ernest), éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

* Lestrange (Guy), via San Francesco Poverino, 3, à Florence.

Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

Lévi (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9, à Paris.

Liétard (le Dr), médecin inspecteur des eaux, à Plombières.

Loisy (l'abbé), boulevard Vert-Saint-Julien, à Bellevue (Seine-et-Oise).

Lorgeou (Édouard), professeur à l'École des langues orientales vivantes, à Paris.

Macler (Frédéric), attaché à la Bibliothèque nationale, rue Boissonade, 24, à Paris.

Madrolle (C.), explorateur, rue de Sablonville, 52, à Neuilly-sur-Seine.

* Makhanoff, professeur au Séminaire religieux, à Kazan.

MM. Marçais (W.), directeur de la Médersa, à Tlemcen.

* Margoliouth (David-Samuel), professeur d'arabe à l'Université, New-College, à Oxford.

Martin (l'abbé François), professeur à l'Université catholique, rue de Vaugirard, 49, à Paris.

Martin (l'abbé Louis), chanoine, rue Richelieu, 33 *bis*, à Paris.

* Maspero, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris.

Mauss (Marcel), agrégé de philosophie, avenue des Gobelins, 22, à Paris.

Mehren (le Dr), professeur de langues orientales, à Fredensborg, près Copenhague.

Meillet (Antoine), agrégé de grammaire, directeur adjoint à l'École des hautes études, boulevard Saint-Michel, 24, à Paris.

Mlle Menant (Delphine), rue Notre-Dame-des-Champs, 44, à Paris.

MM. Mercier (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École des lettres d'Alger, rue Desmoyen, 19, à Constantine.

Mercier (Gustave), avocat, interprète militaire de réserve, à Constantine.

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

MM. Michelet, colonel du génie en retraite, rue de l'Orangerie, 38, à Versailles.

*Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, à Londres.

Mohammed ben Braham, interprète judiciaire, à Oued-Athménia (Algérie).

Mondon-Vidailhet, chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Villiers, 20, à Paris.

Montet (Édouard), professeur de langues orientales à l'Université de Genève, villa des Grottes.

Muir (Sir William), Dean Park House, à Édimbourg.

Nau (l'abbé), docteur ès sciences mathématiques, professeur d'analyse à l'Institut catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris.

New York-public library, à New-York.

Nicolas (A.-L.-M.), premier interprète de la légation de France, à Téhéran, rue Pergolèse, 50, à Paris.

Nicolle (Henri), lieutenant au 1[er] régiment étranger, commandant le poste de Nam-Nang, cercle de Cao-Bang (Tonkin).

Odend'hal (Prosper), administrateur des affaires civiles de l'Indo-Chine, à Phannang (Annam).

* Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2, à Paris.

MM. *Ostrorog (le comte Léon), conseiller légiste au Ministère de l'agriculture, des mines et forêts, à Constantinople.

Ottavi (Paul), consul de France à Mascate (Oman).

Parisot (Jean), à Plombières-les-Bains (Vosges).

* Patorni, interprète principal à la division, à Oran.

* Pelliot (Paul), professeur de chinois à l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

Pereira (Estèves), capitaine du génie, Rua das Damas, 4, à Lisbonne.

Pereira (J. M. Marquès), chef de section au Ministère de la marine, à Lisbonne.

* Perruchon (Jules), élève diplômé de l'École des hautes études, rue de Vaugirard, 133, à Paris.

Pfungst (Dr Arthur), Gaertnerweg, 2, à Francfort-sur-le-Mein.

* Philastre (P.), inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine en retraite, avenue des Boisvins, 7, à Auxerre.

* Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Middelbourg.

* Pinart (Alphonse), à Paris.

Pognon, consul de France, à Alep.

* Pommier, juge au tribunal civil, au Blanc (Indre).

Prætorius (Frantz), Franckestrasse, 2, à Halle.

MM. * Prym (le professeur E.), à Bonn.

Rat (G.), secrétaire de la Chambre de commerce, à Toulon.

Ravaisse (P.), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue de Paris, 148, à Boulogne-sur-Seine.

Regnaud (Paul), professeur de sanscrit, à la Faculté des lettres de Lyon, chemin de Sainte-Irénée, 22, à Sainte-Foix.

* Regnier (Adolphe), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Rettel (Stanislas de), drogman-chancelier du consulat de France à Tauris (Perse).

Reuter (le Dr J. N.), docent de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors, Boulevardsgaten, à Helsingfors.

* Revillout (E.), professeur à l'École d'archéologie du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.

* Rimbaud, rue de l'Ermitage, 16, à Versailles.

Robert (A.), administrateur de la commune mixte de Bordj bou Areridj (Algérie).

* Rolland (E.), rue des Fossés-Saint-Bernard, 6, à Paris.

Rosny (Léon de), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Mazarine, 28, à Paris.

* Rouse (W. H. D.), Christ's College, à Cambridge.

Rouvier (le Dr Jules), professeur à la Faculté française de médecine de Beyrouth.

MM. SABBATHIER, agrégé de l'Université.

SAINSON (Camille), interprète de 1re classe, au consulat de France à Mong-tze, *via* Hanoï (Tonkin).

SALMON (Georges), à l'Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

SAUSSURE (L. DE), lieutenant de vaisseau, rue Poulic, 14, à Brest.

SCHAHTAKHTINSKY (Mohammed), avenue Marigny, 25, à Paris.

SCHMIDT (Valdemar), professeur à l'Université, Musées royaux, à Copenhague.

SCHWAB (M.), bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29, à Paris.

SENART (Émile), membre de l'Institut, rue François Ier, 18, à Paris.

SERRUYS (Washington), attaché au Consulat de Belgique, à Beyrouth.

* SIMONSEN, grand rabbin, à Copenhague.

SI SAÏD BOULIFA, professeur à l'École normale primaire, à la Bouzaréa, près Alger.

SONNECK (C.), professeur à l'École coloniale, rue d'Assas, 24, à Paris.

SPECHT (Édouard), rue du Faubourg-Saint Honoré, 195, à Paris.

SPIRO (Jean), professeur à l'Université de Lausanne, à Vufflens-la-Ville (Suisse).

STEIN (Dr M. Aurel), Indian educational service, à Rawal Pindi (Penjab) [Indes anglaises].

MM. Strehly, professeur au lycée Louis-le-Grand, rue de Vaugirard, 16, à Paris.

Strong (Arthur), 36, Grosvenor Road, London, S. W.

Stumme (H.), professeur à l'Université, Südstrasse, 115, à Leipzig.

Taillefer (Amédée), conseiller à la Cour d'appel, rue Cassette, 27, à Paris.

Tamamcheff, ancien directeur de la Banque de Tiflis, boulevard Saint-Michel, 117, à Paris.

Thatcher (G. W.), professeur, Mansfield College, Oxford.

Theillet, vice-consul de France, à Marache (Syrie).

Thureau-Dangin (F.), élève de l'École des hautes études, rue Barbet-de-Jouy, 26, à Paris.

Touhami ben Larbi, interprète judiciaire assermenté à Ksar-et-Tir, Sétif (Algérie).

Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Vasconcellos-Abreu (de), professeur de sanscrit, rua Castilho, 34, à Lisbonne.

Vaux (Baron Carra de), rue de la Trémoille, 6, à Paris.

Vernes (Maurice), directeur adjoint à l'École des hautes études, rue Boissonade, 3, à Paris.

MM. VILBERT (Marcel), secrétaire général à la direction des phares ottomans, à Constantinople.

VINSON (Julien), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de l'Université, 58, à Paris.

VISSIÈRE (Arnold), consul de France, secrétaire interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue des Pages, 10, au Vésinet.

VOGÜÉ (le marquis Melchior DE), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

* WEIL (Raymond), capitaine du génie, chefferie du génie, à Brest.

WILHELM (Eug.), professeur, à l'Université d'Iéna.

* WITTON DAVIES (T.), principal de Midland Baptist College, à Nottingham.

* WYSE (L.-N. Bonaparte), villa Isthmia, au Cap-Brun, par Toulon.

YANNI (G.), à Tripoli de Syrie.

ZOGRAPHOS (S. Exc. Christaki Efendi), avenue Hoche, 22, à Paris.

II

LISTE DES SOCIÉTÉS SAVANTES ET DES REVUES

AVEC LESQUELLES

LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ÉCHANGE SES PUBLICATIONS.

Académie de Lisbonne.

Académie de Saint-Pétersbourg.

Société impériale russe d'archéologie, à Saint-Pétersbourg.

Royal Asiatic Society of London.

Royal Asiatic Society of Bengal, Park Street, 57, à Calcutta.

Deutsche morgenländische Gesellschaft, à Halle.

American Oriental Society, à New-Haven (États-Unis).

Royal Asiatic Society of Japan, à Tokio.

Bombay branch of the Royal Asiatic Society, à Bombay.

China branch of the Royal Asiatic Society, à Shanghaï.

The Peking Oriental Society, à Pékin.

Societa Asiatica Italiana, à Florence.

Société des Études juives, rue Saint-Georges, 17, à Paris.

Société des Bollandistes, rue des Ursulines, 14, à Bruxelles.

Harper's University (American Journal of Semitic languages and literatures), à Chicago.

Archæological Institute of America, 38, Quincy street, Cambridge (États-Unis).

Reale Accademia dei Lincei, à Rome.

John Hopkins University, à Baltimore (États-Unis).

Société finno-ougrienne, à Helsingfors.

Société de géographie de Paris.

Société de géographie de Genève.

Royal Geographical Society, à Londres.

Société des sciences de Batavia.

Société historique algérienne.

Deutsche Gesellschaft für Natur- und Voelkerkunde Ostasiens, à Tokio.

Société de philologie, à Paris.

Provincial Museum, à Lukhnow.

Indian Antiquary, à Bombay.

Polybiblion, à Paris.

Revue de l'Histoire des religions.

American Journal of Archæology, à Princeton.

The Japan Society, 20, Hannover square, à Londres.

Revue de l'Orient chrétien, rue du Regard, 20, à Paris.

Société de linguistique, à la Sorbonne, à Paris.

École française d'Athènes.

Revue biblique, au Couvent de Saint-Étienne, à Jérusalem.

Université royale, à Upsal (Suède).

Institut catholique de Toulouse.

École française d'Extrême-Orient, à Hanoi.

Institut égyptien, au Caire.

Seminar für orientalische Sprachen, Zeughaus, Berlin.

Université catholique, à Beyrouth.

Le Sphinx, journal d'égyptologie, à Upsal.
Ministère de l'instruction publique.
École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.
Séminaire des missions étrangères, rue du Bac, 128, à Paris.
Séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.
Bibliothèque du Ministère de la guerre.
Bibliothèque du Chapitre métropolitain, à l'église Notre-Dame, à Paris.
Bibliothèque de l'Arsenal, rue de Sully, 1, à Paris.
Bibliothèque Sainte-Geneviève, place du Panthéon, à Paris.
Bibliothèque Mazarine, quai Conti, 23, à Paris.
Bibliothèque de l'Université, à la Sorbonne.
Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, rue de Buffon, 2, à Paris.
Bibliothèque du Collège de France.
École normale supérieure, rue d'Ulm, 45, à Paris.
Bibliothèque nationale.
Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9, à Paris.
Faculté de droit, place du Panthéon, à Paris.
Parlement de Québec (Canada).
Les bibliothèques d'Aix (en Provence), — de Moulins, — de Rennes, — d'Annecy, — de Laon, — de Périgueux, — de Saint-Malo, — des Bénédictins de Solesmes, — de Toulouse, — de Beauvais, — de Chambéry, — de Nice, — de Reims, — de Rouen, — de l'Île de la Réunion, — de Strasbourg, — de Bourges, — de Tours,

— de Metz, — de Nancy, — de Nantes, — de Narbonne, — d'Orléans, — de Pau, — d'Arras, — universitaire de Lyon, — de Marseille, — de Montpellier (Faculté de médecine et Bibliothèque publique), — de Montauban, — de Valenciennes, — de Versailles, — de Clermont-Ferrand, — de Constantine, — de Dijon, — de Grenoble, — du Havre, — de Lille, — de Douai, — d'Aurillac, — de Besançon, — de Bordeaux (Bibliothèque publique et Université), — de Poitiers, — de Caen, — de Carcassonne, — de Carpentras, — d'Ajaccio, — d'Amiens, — d'Angers, — de Troyes, — d'Avignon, — de Chartres, — d'Alger, — d'Avranches.

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez M. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, publié depuis 1822. La collection est en partie épuisée.

Chaque année . . . . 25 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8° . . . . 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.) . . . . 7 fr. 50

Essai sur le Pâli, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)........................ 15 fr.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°... 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches........ 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par J. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8°..................... 7 fr. 50

Élégie sur la prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8°..................... 4 fr. 50

La Reconnaissance de Sacountalâ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche..... 12 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8°............. 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8°........................... 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8°................ 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840, in-4°.................................. 24 fr.

Râdjataranginî, ou Histoire des rois du Kachmîr, texte sanscrit traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie nationale, 3 forts vol. in-8°............. 20 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie nationale, 4 vol. in-8°. Chaque volume......... 7 fr. 50

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8°............................... 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol... 7 fr. 50

Le livre de l'Avertissement (*Kitâb et-tenbîh*), de Maçoudi, traduit et annoté par le baron Carra de Vaux. 1 fort vol. in-8°. 1897. Prix..................... 7 fr. 50

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du Ministre de la guerre. Nouvelle édition (1901)............... 6 fr.

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. 3 forts volumes in-8°. Chaque volume .... 25 fr.

Chants populaires des Afghans, recueillis, publiés et traduits par James Darmesteter. Précédés d'une Introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. 1 fort vol. in-8°......................... 20 fr.

Journal d'un voyage en Arabie (1883 1884), par Charles Huber. Un fort volume in-8°, illustré de dessins dans le texte et accompagné de planches et croquis...... 30 fr.

Publication encouragée par la Société asiatique :

LES MÉMOIRES HISTORIQUES DE SE-MA TS'IEN, traduits du chinois et annotés par Édouard Chavannes, professeur au Collège de France. Tome Ier, in-8° . . . . 16 fr.
Tome II, in-8° . . . . 20 fr.
Tome III, première partie, in-8° . . . . 10 fr.
Tome III, deuxième partie. in-8° . . . . 16 fr.
Tome IV, in-8° . . . . 20 fr.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus, à l'exception du *Journal asiatique*.

ÉTUDES

SUR

L'ÉSOTÉRISME MUSULMAN,

PAR

M. E. BLOCHET.

(SUITE.)

Cette technologie mystérieuse demande quelques éclaircissements : on la trouve à peu près sous la même forme chez les principaux auteurs dogmatiques du Soufisme; elle présente seulement quelques variantes qui portent plus sur des détails de la vie mystique des personnages qui composent cette franc-maçonnerie, que sur leur nombre et sur leur rôle. C'est ainsi que l'un des auteurs les plus anciens du Soufisme, Djoullabi dit, contrairement à ce qu'affirme Djami dans la *Néfahat el-ouns*, que les Saints [1] doivent

[2] Ms. suppl. persan 1080, fol. 122 recto et verso; voir le texte plus haut; il ajoute ces mots : وبرین اخبار مروی ناطق است واهل سنّت بر صحت این مجتمع اند ومراد اند برین موضع شرح وبسط این نیست اینجا عام اعتراض کنند زانچه کفتم که ایشان مر یکدیکر را بشناسند که هر یك از ایشان ولی اند کویند پس باید که تا بعاقبت خود ایمن باشند واین محال است که معرفت ولایت این اقتضا کنند... واینجا مشایخ را خلافت است... Ms. suppl. persan 1080, fol. 122 v°.

se connaître; il ajoute d'ailleurs que c'est là une question des plus controversées chez les Sheïkhs et à défaut de toute autre importance, le renseignement donné par Djoullabi suffirait à montrer que la doctrine ésotérique n'est pas si une qu'elle paraît à la lecture du célèbre traité de Djami. Dans son *Keshf el-Mahdjoub*, Ali ibn Osman el-Djoullabi cite un sheïkh, nommé Abou Ishak Esféraïni, l'*oustad* Abou Bekr Favvak, et d'autres personnages, qui étaient d'avis que le « Saint » a toujours conscience de sa mission[1]. L'auteur de l'un des livres les plus étranges de l'Ésotérisme[2], Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni el-Mekki et le célèbre Soufi maghrébin Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, racontent qu'au cours de leurs pérégrinations, ils ont eu l'occasion de voir les *abdals*. Il convient de retenir seulement de cette audacieuse affirmation ce fait, que pour Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi et pour Mohammed ibn Nasir ed-Din, les *abdals* sont des êtres parfaitement visibles, ce qui est contraire à la théorie de Nour ed-Din Abd er-Rahman Djami.

[1] Ms. suppl. persan 1086, fol. 122 v° : واز متکلمان همچنان استاد ابو اسحق اسفراینی وجماعتی از مقدمان برانند که ولی خود را بشناسند که ولی است واستاد ابوبکر فواك وجماعتی دیگر از مقدمان برانند که بشناسد (*sic*) ولی خودرا که ولی است... Peut-être dans ce dernier membre de phrase faut-il lire نشناسد, car Djoullabi semble opposer l'opinion d'Abou Bekr Favvak à celle d'Abou Ishak Esferaini; il faudrait alors comprendre qu'Abou Bekr Favvak était d'avis que les valis n'ont aucune conscience de leur état.

[2] وای محبوب این فقیر با این بدلا درمسافره مصاحب بود. Ms. suppl. persan 966, fol. 119 r°.

Il existe d'ailleurs dans cette hiérarchie des Saints qui n'ont pas de stade bien défini; ces Saints indépendants sont ceux qui sont parvenus à l'état extatique parfait كمال حال ونهايت درجات, comme l'indique suffisamment un vers cité par Mohammed ibn Nasir ed-Din :

آن را كه نشان نيشان نيست نشانش مائيم

C'est l'Être Unique lui-même qui est leur stade. En réalité, ils ne sont pas en marge de la hiérarchie mystique, mais en dehors et bien au-dessus

Chacun des *abdals* a la garde de l'un des sept climats de la terre, et correspond à l'un des grands Prophètes[1] de l'Islamisme, comme l'indique le tableau

[1] *Les Haleines de la familiarité*, dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, par S. DE SACY, t. XII, p. 354 et 392 : واين هفت ابدال در هفت اقليم هر ابدالی در اقليمی می باشد وای محبوب وظيفه ايشان مددی ومعونتی در حق خلائق كه عاجز شوند چون درآن قوم درويشی كامل حال شد از جهت ان درويش آن قوم عاجز ميكنند وچون ای محبوب يكی از ايشان بتقدير الله تعالی ارتحال ميكنند ودر عالم بقا ميروند يكی را هم از صوفی می بزنند وبجای مرتحل نصب ميكنند... وای محبوب اسماء بدلا سبع اينست واين هفت كس بدلا نيز در مشارب هفت نبی عليهم السلام اند يكی از ين بدلا در اقليم اوّلست واو بر قلب ابراهيم است عليه السلام واسم او عبد الحی است ودوم ابدال در اقليم دومست واو بر قلب موسی عليه السلام است واسم او عبد العليم است وسيوم ابدال در اقليم سيومست واو بر قلب هارون است عليه السلام واسم او عبد المريد است وچهارم ابدال در اقليم چهارم است واو بر قلب ادريس عليه السلام ونام او عبد القادر است پنجم ابدال در اقليم پنجمست واو بر قلب يوسف عليه السلامست واسم او عبد القاهر (*sic*)

ci-dessous; leur nom est formé, comme nous l'apprend Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, avec les épithètes d'Allah dans le *tesbih* qui indiquent ses attributs qualitatifs اسما الصفات.

1er *abdal* Abd el-Hayyi. . . .	عبد الحى	1er climat	ABRAHAM.
2e *abdal* Abd el-Alim.	عبد العلم	2e climat	MOISE.
3e *abdal* Abd el-Mourid. . .	عبد المريد	3e climat	AARON.
4e *abdal* Abd el-Kader. . . .	عبد القادر	4e climat	IDRIS.
5e *abdal* Abd el-Shoukour. .	عبد الشكور	5e climat	JOSEPH.
6e *abdal* Abd el-Sémi.	عبد السميع	6e climat	JÉSUS.
7e *abdal* Abd el-Basir	عبد البصر	7e climat	ADAM.

Ces *abdals* connaissent tous les secrets divins et les secrets اسرار des sept grandes Planètes[1].

است وششم ابدال در اقلیم ششمست واو بر قلب عیسی است علیه السلام واسم او عبد السمیع است وهفتم ابدال در اقلیم هفتمست واو بر قلب آدمست علیه السلام واسم او میان بدلا عبد البصیر است اما این هفتم ابدال خضر علیه السلامست. *Bahr el-Maani*, de Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni el-Mekki. Ms. suppl. persan 966, fol. 119 r°. - وهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الاقالم السبعة لكل بدل اقليم فيه ولايته. Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, *el-foutouhat el-Mekkiyèh*, t. II, p. 8. Ce rôle des *abdals* rappelle assez celui des Amesha-Spenta, des « Immortels bienfaisants », de la théologie mazdéenne.

[1] وهریك از این ابدال عارف اند بلطائف ومعارف الهی واسرار كه در كواكب سبعه است الله تعالی در ایشان ودیعه نهاده است ودر ایشان همان تاثیر است. *Bahr el-Maani*. Ms. suppl. persan 966, fol. 119 v°. — وهم عارفون بما أودع الله سبحانه وتعالى فى الكواكب السيارة من الامور والاسرار فى حركاتها ونزولها فى المنازل المقدرة. Mohyi ed-Din, *el-foutouhat el-Mekkiyèh*, t. II, p. 8.

L'*abdal* Abd el-Basir qui correspond au prophète Adam [1], dit Mohammed ibn Nasir ed-Din el-Mekki, porte ce nom quand il est considéré comme un *abdal*; mais quand on le regarde au point de vue prophétique, il n'est autre que le célèbre Khidr, l'aspect musulman de l'Haurvatat iranien et la personnification de la nature éternellement renouvelée et sans cesse transformée. C'est là un moyen de faire passer un *abdal* au rang d'envoyé céleste, car Khidr est un prophète, et non un des moindres, puisqu'il fut le maître de Moïse, et qu'il vit indéfiniment grâce à sa connaissance de la source de la vie. C'est cette même tendance à mélanger et à brouiller les listes hiérarchiques que l'on trouve dans l'Ismaïlisme et pour un but identique.

Plusieurs auteurs sont d'avis que le nom d'*abdal* ابدال, est dérivé de la racine بدل, qui signifie « changer », parce que les *abdals* sont les gens qui ont changé leurs défauts contre des qualités; c'est là évidemment une étymologie artificielle et inexacte, car elle est beaucoup trop générale, et tout être humain, pour peu qu'il se repente de ses erreurs, aurait le droit de prétendre à ce titre; d'autres auteurs qui sont peut-être plus près de la vérité, croient que les *abdals* ont été ainsi nommés par suite de la sentence : « Les abdals de mon peuple sont sept » بدلاء امتى سبعة. En réalité, l'étymologie exacte de ce titre n'est point certaine. Quoi qu'il en soit, on

[1] L'auteur du *Bahr el-Maani* donne à cet *abdal* le nom d'Abd el Kaher عبد القاهر.

est beaucoup mieux renseigné sur leur rôle dans la hiérarchie mystique que sur les circonstances qui leur ont fait donner leur nom.

Les *abdals* ne sont point des personnages intangibles et sans réalité matérielle : ce sont des hommes qui ne se distinguent pas extérieurement des autres; Mohyi ed-Din Mohammed ibn Ali Ibn el-Arabi, et d'autres auteurs, racontent qu'ils ont vu de leurs yeux les sept *abdals*, soit à la Mecque, soit dans d'autres villes du monde musulman[1]. Mohyi ed-Din cite ainsi l'*abdal* Mousa el-Bidarani, qu'il vit à Séville en l'année 586 de l'hégire, le *sheïkh el-djibal* Mohammed ibn Ashraf el-Rendi et Abd el-Medjid ibn Salama.

Les *abdals*[2] sont dans un rapport moins intime avec l'Être Unique que les « Colonnes » اوتاد; c'est sur ces derniers, comme l'indique assez l'étymologie de leur nom, que s'appuie le monde considéré comme une tente dont ils sont les quatre piliers[3].

Les mystiques ne s'accordent d'une façon parfaite, ni sur le nombre des *abdals*, ni sur la différence absolue qui les sépare des « Colonnes » اوتاد : quelques-

[1] *Bahr el-Maani*, ms. suppl. persan 966, fol. 119 r°. On trouvera le texte à la note de la page précédente.

[2] On verra un peu plus loin que Mohammed ibn Nasir ed-Din el-Mekki donne à ce titre d'*abdal* une extension qu'il n'a pas, et à juste titre, dans la terminologie de Djami, et qu'il compte encore 357 autres *abdals*.

[3] *Les Haleines de la Familiarité* de Djami dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, t. XII, p. 355; et *Bahr el-Maani* de Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Mekki el-Hoseini. Ms. suppl. persan 966, fol. 119 r°; voir le texte plus haut.

uns d'entre eux admettent que les *abdals* sont au nombre de quarante, mais il est clair que cette opinion est erronnée et, qu'en tout cas, elle n'est pas primitive. Le principe absolu qui régit la hiérarchie mystique, est que les entités d'un rang supérieur sont choisies parmi celles du rang immédiatement inférieur, et par conséquent une classe ne peut compter plus d'individus que celle qui lui est inférieure; tout au plus, peut-elle être formée d'un nombre égal d'êtres, en admettant que toute une classe puisse être élevée d'emblée au rang de celle qui la précède dans la hiérarchie. De plus, chacun des *abdals* étant chargé de la garde de l'un des climats de la terre et correspondant à l'un des grands prophètes de l'Islamisme, ils ne peuvent être en nombre supérieur ou inférieur à sept : il faut de toute nécessité qu'ils soient sept et rien que sept[1].

Pour certains auteurs mystiques, ceux qui me paraissent dans la tradition exacte de l'Ésotérisme, les « Colonnes » أوتاد, sont complètement distincts des *abdals* et occupent un rang supérieur à celui de ces derniers; pour d'autres au contraire, Mohyi ed-Din en particulier, le nom d'*abdal* ne s'applique pas à sept entités ayant une mission bien déterminée, mais il désigne un groupe d'individus qui se répartissent en quatre « Colonnes » أوتاد, et trois autres personnages

[1] *Les Haleines de la Familiarité*, traduit par DE SACY, dans les *Notices et Extraits des manuscrits*, t. XII, p. 356*, n., d'après le *Medjma el-Bahreïn* de Shems ed-Din, mohtésib de la ville d'Eberkouh.

qui sont pour Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, trois autres *abdals*, et pour d'autres, deux vizirs du Pôle et un Imam du Pôle; cela revient à dire que les « Colonnes » اوتاد sont identiques aux *abdals*, ou plutôt qu'ils sont quatre des *abdals* investis d'une mission spéciale, au même titre que les deux vizirs et l'Imam du Pôle. Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi dit en effet formellement dans les *el-foutouhat el-Mekkiyèh*, qu'Abd el-Hayyi, Abd el-Alim, Abd el-Mourid et Abd el-Kader sont les quatre « Colonnes » اوتاد[1]; cependant il est bon d'ajouter qu'avant de parler des *abdals*, Mohyi ed-Din cite les « Colonnes » comme des personnages absolument indépendants. Cela montre que les auteurs persans ne sont pas les seuls à avoir une théorie assez flottante sur la distinction qu'il convient d'établir entre les *abdals* et les « Colonnes ».

Pour ces auteurs, il est clair que la série intermédiaire entre les *abdals* et les « Colonnes » اوتاد, celle des « Purs » ابرار, n'existe point, ou plutôt qu'elle rentre dans celle des *abdals*.

On voit que cette divergence n'est pas très importante, et qu'elle revient à supprimer deux des séries de la hiérarchie prophétique, en faisant rentrer les personnages qui les composent dans la classe des *abdals*. Elle ne s'explique même pas par ce fait que plusieurs auteurs mystiques comptent quarante *abdals*, car les quatre « Colonnes » اوتاد, les deux vizirs et

[1] Les « Colonnes », dit Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi (*el-foutouhat el-Mekkiyèh*, t. II, p. 7), ne sont jamais ni plus ni moins de quatre, الاوتاد وهم الاربعة في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون.

l'Imam du Pôle, et les sept « Purs » ابرار, ne font que quatorze, et il resterait encore vingt-six *abdals* dont on ne voit pas quel serait le rôle.

Il n'y a guère à douter que seule, la première de ces théories, celle qui fait des « Colonnes » اوتاد et des « Purs » ابرار, des personnages prophétiques complètement différents des *abdals*, soit la théorie primitive; l'un des meilleurs arguments que l'on puisse invoquer pour le prouver, est que les sept *abdals* ont chacun la garde de l'un des climats du monde, tandis que les quatre « Colonnes » اوتاد, ont la mission de garder les quatre points cardinaux; si les « Colonnes اوتاد étaient des *abdals*, on voit que quatre des *abdals* auraient à la fois la garde de quatre des climats et des quatre directions de l'espace, ce qui formerait un cumul assez peu vraisemblable.

Les « Colonnes » اوتاد sont des personnages aussi matériellement existants que les *abdals;* l'auteur du *Bahr el-Maani*[1], Mohammed ibn Nasir ed-Din, raconte en effet qu'il les a rencontrés tous les quatre dans le monde. Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi dit de même dans son grand traité d'Ésotérisme, qu'il a rencontré dans la ville de Fez un de ces personnages qui se nommait Ibn Djaadoun. Le premier, qui ré-

[1] Suppl. persan 966. fol. 120 v° et suiv. : وچهار اوتاد اند که در چهار رکن عالم ساکن اند یکی را در مغرب ملاقات کرده ام نام او عبد الواحد ودوم را در مشرق ملاقات کرده ام نام او عبد الرحمن است وسوم را در جنوب ملاقات کرده ام نام او عبد الرحیم است وچهارم را در شمال ملاقات کرده ام نام او عبد القدوس.

side au Maghreb, se nomme Abd el-Vahid [1], le deuxième habite l'Orient et a pour nom Abd er-Rahman; Abd er-Rahim est le nom du troisième qui séjourne dans le Midi; le quatrième et dernier, Abd el-Kaddous, vit dans le Nord [2], cette division étant faite suivant l'usage des cosmographes musulmans, en prenant comme origine la Pierre noire de la Kaaba.

Le Pôle suprême et Unique porte également le titre de « Grand Secours » غوث et de « Sceau » خاتم [3].

[1] Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, dit dans les *el-foutouhat el-Mekkiyèh*, t. II, p. 7, que chaque créature humaine faisant partie de la hiérarchie mystique, de ce qu'il appelle les رجال الله, a un nom qui lui est propre, formé de même avec l'un des noms de Dieu.

[2] Mohyi ed-Din (*ibid.*) donne un classement un peu différent, mais qui revient au même : الواحد منهم يحفظ الله به المشرق وولايته فيه والاخر المغرب والاخر الجنوب والاخر الشمال والتقسيم من الكعبة.

[3] Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi (*el-foutouhat el-Mekkiyèh*, t. II, p. 7 et 10). On le nomme «grand secours» parce que celui qui a quelque affliction se tourne vers lui : القطب وقد يسمّى غوثا باعتبار التجاء الملهوف اليه. *Définitions, ouvrage du seïd schérif Zeïn ed-din... Djordjani*, par S. de Sacy, dans les *Notices et Extraits des Manuscrits*, t. X, p. 80. — قطب در دانش وقربت وهمت وعلم بالغ تر وبتمكين واصل تر از همه افراد بود ومرتبهٔ كه بقطب نزديكتر صفات او كامل تر اين بود معنى حديث ودر فهم بلغا بفصاحت از ترجمهٔ آن لفظا بلفظا مقرونه. *Medjma el-bahreïn* de Shems ed-Din. Ms. persan 122, p 512. — وختم آنك اورا وى ومعجز وكتاب ونسخ ووضع باشد, *ibid.*, p. 514. — قطب عالم هم در زمانى وعصرى يكى باشد ووجود جميع موجودات از اهل دنيا وآخرة يعنى سفلى وعلوى بوجود قطب عالم قائم باشد وقطب عالم را فيض از حقّ تعالى بى واسطه باشد وقطب عالم را قطب مدار نيز كويند يعنى مدار وجودات سفلى وعلوى از بركهٔ وجود اوست. *Bahr el-Maani*, ms. suppl. persan 966, fol. 111 r°.

Il est, de l'avis unanime de tous les Soufis, un personnage unique, celui qui de tous les « Saints » اولياء possède la science la plus parfaite, et qui est le plus rapproché de l'Être Unique[1]; de même qu'il possède toute la science que tous les « Saints » peuvent avoir acquise, il possède la somme des attributs de ces mêmes « Saints » : il est le plus grand des Saints Mohammédiens الاولياء المحمديين[2]. C'est lui qui termine la « sainte Mission Mohammédienne » الولاية المحمدية, sous le nom de Mahomet; Allah terminera « la sainte Mission universelle » الولاية العامة, c'est-à-dire plus générale que la précédente, celle qui comprend toutes les missions des Prophètes reconnus par l'Islamisme, par le Messie Jésus-Christ, qui est le « Sceau des Saints » خاتم الاولياء[3], comme Mohammed est le « Sceau des Prophètes » خاتم النبيين. L'auteur du *Lebb-i lobab-i Mesnévi*[4] dit que pour bien marquer que le Pôle est le plus parfait et le plus élevé en dignité des « Saints », on l'appelle « le Parfait des âges » كامل الاعصار, et qu'il est le khalife par excellence d'Allah au milieu des créatures qu'il a placées sur cette terre; pour la même raison, Mohammed

[1] *Medjma el-bahreïn*, de Shems ed-Din d'Eberkouh. Ms. suppl. persan 122, p. 512.

[2] Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, *el-foutouhat*, t. II, p. 10.

[3] *Ibid.*, p. 10.

[4] لاجرم در هر زمانی قطبی وغوثی باشد که افضل واکمل اولیاء زمان بود واو را کامل الاعصار خوانند وبحق خلیفة الله باشد در میان خلق واین خلیفه را مقام تحقق است بمظهریت ذات وصفات واسماء الهی... Ms. suppl. persan 1141, fol. 57 r°.

ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni el-Mekki[1] l'appelle, dans son *Bahr el-Maani*, le « Pôle centre (de l'Univers) » قطب مدار, et Pôle du Monde قطب عالم; Hoseïn el-Vaïz el-Kashifi et quelques auteurs mystiques l'appellent le Pôle des Pôles قطب الاقطاب. Son stade est celui de la « Certitude absolue » تحقيق.

« Le Pôle, dit Djourdjani[2] dans ses *Taarifat*, est le lieu[3] vers lequel en tout temps sont tournés les regards d'Allah. Allah lui a donné le très grand talisman qui provient de sa science infuse; il parcourt toute la création et toutes ses substances[4], tant exotériques qu'ésotériques, comme l'esprit se meut dans le corps. Il tient dans sa main la balance de l'émanation uni-

[1] Ms. suppl. persan 966, fol. 111 r°; voir le texte plus haut.

[2] وهو (القطب) عبارة عن الاحد الذى هو موضع نظر الله كل زمان اعطاه الطلسم الاعظم من لدنه ويسرى فى الكون واعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح فى الجسد بيده قسطاس الفيض الاعمّ وزنه يتبع علمه علمه يتبع علم الحقّ وعلم الحق يتبع الماهيات الغير المجعولة..... وهو على قلب اسرافيل من حيث خصّته الملكية الحاملة مادّة الحيوة والاحساس لا من حيث انسانيته وحكم جبرائيل فيه كحكم النفس الناطقة فى النشاءة الانسانية وحكم ميكائيل فيه كحكم القوة الجاذبة فيها وحكم عزرائيل فيه كحكم القوّة الدافعة... *Définitions du seïd schérif*..... *Djordjani*, par DE SACY, dans les *Notices et Extraits*, t. X, p. 80.

[3] Il faut entendre ici ce mot dans le sens qu'on lui donne en géométrie.

[4] Les اعيان, dit Djourdjani dans ses *Taarifat* (*ibid.*, p. 64), sont les choses qui existent par leur essence propre الاعيان ما له قيام بذاته, qui occupent un espace par elles-mêmes, sans que leur existence dépende de l'existence concomitante d'une autre entité. Les الاعيان الثابتة sont les réalités absolues des existences dans la science de Dieu.

verselle, son poids[1] suit[2] sa science, sa science suit la science de la Vérité absolue (l'Être Unique) et la science de la Vérité absolue dépend des quiddités non imposées[3]. Il est sur le cœur d'Asrafil à raison des propriétés angéliques qui sont en lui et qui portent l'aliment qui entretiennent la vie et les sens, non par ce qu'il y a en lui de qualités propres à l'humanité. Djibraïl joue en lui le rôle de l'âme raisonnable dans la nature humaine; Mikaïl, le rôle de la faculté attractive, et Azraïl, celui de la faculté répulsive. »

C'est par le Pôle que vivent et subsistent toutes les existences du monde supérieur et du monde inférieur, celles du monde actuel et du monde futur; comme les *abdals* et les « Colonnes », il a une contrée bien déterminée où il habite; l'auteur du *Bahr el-Maani*[4], Mohammed ibn Nasir ed-Din el-Mekki, lui donne le nom de Grand Savad السواد الاعظم.

Le Pôle participe aux faveurs qui émanent d'Allah sans aucun intermédiaire, car dans la théorie primitive de l'Ésotérisme, il n'existe aucun être, si élevé soit-il dans la hiérarchie, entre l'Être Unique

[1] Il faut sans doute entendre ici « le poids, la quantité de la grâce divine que le Pôle suprême transmet à chacune des existences des deux aspects, exotérique et ésotérique du κόσμος ».

[2] Dans le sens de « dépend, est réglé par ».

[3] S. de Sacy conjecture (*ibid.*, p. 81, note 2) que ce terme obscur signifie « *la nature des choses considérée abstractivement*, et non dans un sujet ».

[4] واما قطب مدار فواحد واسمه عبد الله وكان ساكنا في السواد الاعظم. Ms. suppl. persan 966, fol. 112 r°.

et lui. Il est, au contraire, l'intermédiaire fatal par lequel passent les grâces émanées[1] par l'Être Unique pour arriver à ses créatures; c'est pour cette raison qu'on lui donne le nom de Pôle du Monde ou de Centre mathématique قطب مدار du Κόσμος, ce dernier terme impliquant l'idée que l'existence des créatures des deux mondes dépend complètement de la sienne. Le Pôle suprême est connu dans le monde tangible sous le nom d'Abd Allah عبد الله[2], quoiqu'il puisse également avoir un autre nom.

On verra un peu plus loin que le Pôle, chef suprême de la hiérarchie mystique, n'est autre qu'une entité prophétique constante, qui peut, comme l'indique Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Mekki, prendre successivement les noms de tous les Prophètes de l'Islamisme.

Plus explicite encore que Mohammed ibn Djaafer el-Mekki, Hoseïn el-Vaïz el-Kashifi[3] dit que la fonc-

[1] Dans la théorie métaphysique du Soufisme, la créature n'émane pas passivement de l'Être Unique, mais, bien au contraire, la Divinité fait émaner d'elle, par un acte de volonté absolu, toutes les existences; cette émission voulue des êtres du Κόσμος est identique à la *srishti* des théories indiennes, et c'est pour l'indiquer d'une façon précise que j'emploierai, contrairement aux règles de la langue française, le verbe «émaner» dans un sens actif.

[2] *Bahr el-Maani*, de Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni el-Mekki. Ms. suppl. persan 966, fol. 111 v° et 112 r°; voir ce dernier texte plus haut, et 117 r°; Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, *el-foutouhat el-Mekkiyeh*, t. II, p. 7.

[3] در بيان قطبيت آنحضرت صلى الله عليه وآله ومرتبهٔ خلفاء بزرگوارش رضوان الله عليهم اجمعين بدانكه طريقهٔ قطب الاقطاب آن

du Pôle consiste, dans son aspect exotérique, à régir le monde tangible et, dans son aspect ésotérique, à gouverner le monde invisible : « Le Pôle voit ces deux mondes comme etant deux parties de lui-même et il se regarde lui-même comme ayant été créé pour les gouverner. L'aspect ésotérique du Pôle qui régit le monde intangible, le Pôle nouménal, est voilé par son aspect exotérique qui gouverne le monde matériel; cet aspect exotérique est la personne tangible et phénoménale du Pôle, c'est-à-dire l'homme que les mystiques reconnaissent comme le chef de leur ordre et auquel ils donnent le nom de Pôle. Cependant, quand le Pôle est caché derrière le voile de l'invisibilité, c'est l'un des êtres de la première catégorie du Soufisme qui gouverne le monde tangible : soit un prophète, soit un saint ولی. » Ce passage d'Hoseïn Vaïz el-Kashifi est fort important, comme on le voit, en ce sens qu'il fait du Prophète le remplaçant tout à fait accidentel du grand Pôle.

Cette théorie, suivant laquelle le Pôle gouverne lui-même le Κόσμος, n'est pas celle de tous les Soufis;

باشد که بظاهر تدبیر عالم ظاهر کند وبباطن تعیر عالم باطن فرماید
چه هر دو عالم را اجزای خود می بیند که بتوبیت ایشان قیام می
نماید پس آن باطن که مدبّر عالم معنی باشد از قبل اوّلست وآن ظاهر
که مدبّر عالم ظاهرست آن شخص نوعی وبست مادام که در عالم شهادت
موجود باشد امّا چون در پردهٔ غیبت بود هر آینه یکی از کملا بدین
تدبیر اشتغال خواهد نمود به نیابت او وهی شاید که آن نایب متقدّم
باشد چون انبیاء سابقین صلعم یا متاخر بود چون اولیا....

Ms. suppl. persan 1141, fol. 6 r°.

les auteurs qui semblent le plus près de la tradition théologique admettent que son rôle se borne à transmettre aux deux mondes les mouvements qui lui sont imprimés par la Divinité par l'intermédiaire des deux personnages qui viennent immédiatement au-dessous de lui dans la hiérarchie mystique et qui portent le nom de vizirs ou d'Imams du Pôle. C'est là, très vraisemblablement, la forme primitive de cette théorie, car tous les auteurs Soufis admettent dans l'échelle de leur ordre l'existence de ces deux Imams, et il faut bien qu'ils aient à jouer un rôle fort important, puisqu'on a pris la peine de leur y faire une place supérieure à celle des *abdals* et des « Colonnes » اوتاد. Djourdjani dit dans ses *Taarifat* que les deux Imams ou vizirs du Pôle se tiennent l'un à droite, l'autre à gauche de leur maître [1].

« Celui qui est à sa droite a le regard tourné vers le monde des substances intellectuelles; il est un miroir sur lequel viennent se refléchir les émanations parties du centre polaire pour se porter vers le monde spirituel, et qui sont l'aliment qui entretient l'existence et la durée; cet Imam est le miroir sur

[1] الامامان هما الشخصان اللذان احدهما عن يمين الغوث اى القطب ونظره فى الملكوت وهو مراة ما يتوجه من المركز القطبى الى العالم الروحانى من الامدادات التى هى مادة الوجود والبقا وهذا الامام مراته لا محالة والاخر عن يساره ونظره فى الملك وهو مراة ما يتوجّه منه الى المحسوسات من المادة الحيوانية وهذا مراته محلّه وهو اعلى من صاحبه وهو الذى يخلف القطب اذا مات. *Définitions du seïd schérif... Djordjani*, par DE SACY, dans les *Notices et Extraits*, t. X, p. 79 et 80.

lequel se réfléchissent ces émanations, mais il n'est pas le lieu où elles se produisent. L'autre Imam, qui est à la gauche du Pôle, a le regard tourné vers le monde des choses sensibles et il lui transmet les émanations émises par le Pôle, qui sont l'aliment de la vie animale; cet Imam en est le miroir et le lieu[1]. Il est plus élevé en rang que son compagnon et c'est lui qui remplace le Pôle quand il meurt. »

L'auteur du *Bahr el-Maani* donne la même théorie en termes un peu différents et plus explicites, mais qui reviennent absolument au même; il donne au vizir placé à la droite du Pôle le nom d'Abd el-Mélik, et à celui qui est placé à sa gauche celui d'Abd er-Rabb. Abd el-Mélik reçoit les grâces qui émanent de l'esprit du Pôle et les transmet aux existences du monde supérieur. Le vizir de gauche, Abd er-Rabb, reçoit celles qui émanent du cœur du Pôle et les transmet aux existences du monde inférieur[2].

[1] Le texte est évidemment fautif dans ce passage, car aucun autre auteur ne considère l'Imam de gauche comme l'origine des grâces célestes; tous sont d'accord pour dire qu'il reçoit comme son voisin de droite les émanations parties du Pôle et qu'il se borne à les transmettre au monde tangible; dans ces conditions, je crois qu'il faut lire وهذا مراته ولا محلّه,

[2] واین قطب مدار را دو وزیر می باشد یکی بدست راست ودوم بدست چپ وآنکه بدست راست او باشد نام او عبد الملك است وآنکه بدست چپ او باشد نام او عبد الرّب واین وزیر یمین که نام او عبد الملك است از رواح قطب مدار فیض کیرد وبر اهل علوی افاضة نماید واین وزیر دوم که در یسارست که او عبد الرب نام دارد از دل قطب مدار فیض کیرد وبر اهل سفلی افاضة نماید وچون قطب مدار از دنیا ارتحال

IMPRIMERIE NATIONALE.

Cet auteur comprend, sous le terme général de « Régissants » عُمَّل, le Pôle suprême, ses deux vizirs et un quatrième personnage qu'il nomme l'Imam et qui n'a point de correspondant dans la hiérarchie adoptée par Djami. Il ajoute qu'ils se nomment tous Mohammed, de telle sorte que le nom complet du Pôle est Abd Allah Mohammed et celui des deux vizirs Abd el-Mélik Mohammed et Abd er-Rabb Mohammed [1].

La durée de la mission du Pôle est variable [2]; un

كند وبعقبى رود اين عبد الملك كه وزير يمين است قائم مقام قطب مدار رسد واسم قطب مدار كه بقطبية مى رسد نام او عبد الله مى باشد. Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi (*el-foutouhhat el-Mekkiyèh*, t. II, p. 7) insiste sur le fait que les Imams du Pôle ne sont jamais que deux et il leur donne le même nom et les mêmes attributions que les auteurs persans : الائمّة ولا يزيدون فى كل زمان على اثنين لا ثالث لهما الواحد عبد الربّ والاخر عبد الملك والقطب عبد اللّه.... والائمة فى كل زمان عبد الملك وعبد الرب وهما للقطب بمنزلة الوزيرين الواحد منهم مقصور على مشاهدة عالم الملكوت والاخر عالم الملك.

[1] وعمّل چهاراند واسامى ايشان محمد است. ويكى غوث است واسم غوث عبد الله باشد وچون اى محبوب غوث متوفى شود يكى از عُمّل در مقام غوث مى رسانند وچون يكى از عمل متوفى مى شود يكى از اخيار بجاى او مى رسانند. Ms. suppl. persan 966, fol. 121 v°.

[1] وحضرت قطب عالم شيخ نصير الدين محمود قدّس الله سره در بيست هشت سال وسه ماه ودو روز در قطب مدارى بود بشرط تحمّل داده بودند تحمل را پس بردند... عمر قطب مدار چند باشد بعضى بيست وهشت سال وسه ماه ودو روز بعضى بيست وپنج سال باشد وعمر بعضى بيست ودو سال ويازده ماه وبيست روز باشد وعمر بعضى نوزده سال وپنج ماه ودو روز باشد پس اى محبوب از سى سه سال وچهار ماه زيادة نباشد. Ms. suppl. persan 966, fol. 116 v°.

certain Nasir ed-Din Mahmoud l'exerça durant 28 ans 3 mois et 2 jours; le maximum fut atteint par un Pôle qui gouverna le monde durant 33 ans et 4 mois; le minimum de la fonction polaire fut de 19 ans 5 mois et 2 jours.

Quand le Pôle vient à disparaître, le vizir de droite, Abd el-Mélik, le remplace immédiatement et prend le nom d'Abd Allah, le vizir de gauche Abd er-Rabb passe à la place de droite et prend le nom d'Abd el-Mélik; l'un des *abdals*, celui qui se trouve sur le cœur d'Asrafil, vient alors occuper le rang qui est laissé libre par Abd er-Rabb[1].

L'organisation de l'échelle mystique restera telle qu'elle vient d'être indiquée jusqu'au jour de la résurrection.

Cette étrange théorie du Pôle, considéré comme

[1] *Définitions du seïd schérif... Djordjani*, par S. de Sacy, dans *Notices et Extraits*, t. X, p. 80. — عبد الملك كه وزير يمين است... قائم مقام قطب مدار رسد واسم قطب مدار كه بقطبيه مى رسد نام عبد الله مى باشد يعنى در آسمانها ودر زمينها اورا عبد الله ميخوانند اگرچه اورا نام ديگر باشد وزير دست چپ كه عبد الربّ است بجاى عبد الملك رسانند وابدالى از بدلاء كه بر قلب اسرافيل است اورا بجاى عبد الربّ رسانند پس عبد الملك قطب مدار شود وعبد الربّ عبد الملك شود وابدال مذكور در محل عبد الربّ گردد همچنين تا در قيامة باقى اند. *Bahr el-Maani*. Ms. suppl. persan 966, fol. 111 v°. — وچون غوث متوفى شود يكى از قطب در مقام غوث مى رسانند وچون يكى از قطب متوفى مى شود يكى از اخيار بجاى او مى رسانند وچون يكى از اخيار متوفى مى شود يكى از نجبا مى رسانند ودر نجبا يكى را از نقبا مى رسانند. *Ibid.*, fol. 121 v°.

étant l'intermédiaire entre la Divinité et le monde qu'elle a créé, a permis aux mystiques de sortir, et cela sans aucune peine, des traditions théologiques du Prophétisme, dans lesquelles ils devaient se sentir prodigieusement embarrassés. Si l'on admet, tels qu'ils sont exposés dans l'orthodoxie sunnite, les dogmes de la doctrine prophétique, non seulement le Soufisme n'a plus aucune raison d'être, mais de plus, toutes ses théories tombent du même coup, comme étant formellement contredites par la doctrine sur laquelle se fonde la validité de la mission de Mahomet.

Ce qui a toujours le plus gêné les sectes hétérodoxes de l'Islamisme, qui étaient toutes plus ou moins mahdistes, c'est que Mahomet ait proclamé bien haut et ne se soit pas lassé de proclamer qu'il était le dernier des envoyés célestes, l'ultime anneau de la série prophétique qui a commencé avec Adam et, en résumé, le sceau خاتم de la Prophétie. Si Mahomet avait laissé à ses fidèles la possibilité d'attendre un autre Prophète, comme les Juifs risquent d'espérer indéfiniment la venue d'un Messie, il ne se serait pas produit dans l'Islamisme les scissions profondes du Shiisme, de l'Ismaïlisme et du Soufisme. Pour être un sincère musulman et croire que la période prophétique est définitivement close avec Mahomet, il faut trouver que l'ordre du monde est parfait et que le Κόσμος n'a plus besoin d'aucun changement ni d'aucun perfectionnement. Il y eut bien des gens, dès les premières heures de l'Isla-

misme, qui furent moins résolument optimistes et qui jugèrent qu'un nouveau Prophète aurait encore bien à faire si Allah daignait l'envoyer sur cette terre.

On sait comment les Ismaïliens, les Shiïtes et les nombreuses sectes qui se rattachent à leur hérésie, vécurent de la théorie imamiste et comment, tout en gardant Mahomet comme Pôle de la hiérarchie prophétique, ils parvinrent à tourner une difficulté qui, à première vue, paraît insurmontable. Les Soufis, qui faisaient état de vivre dans l'orthodoxie la plus rigoureuse, ne pouvaient guère adopter avec toutes ses conséquences la théorie de l'Imamat; ç'eût été faire une démonstration politique qui répugnait à leur quiétisme et sortir avec scandale de cette orthodoxie dont ils se prétendaient les plus fermes soutiens. En réalité, ils étaient beaucoup plus dangereux pour l'Islamisme que les sectes qui affichaient leur hétérodoxie, car ces dernières ne pouvaient attaquer l'édifice que par le dehors tandis que les Soufis le minaient à l'intérieur tout en feignant de le défendre.

En fait, les sectes de l'hétérodoxie islamique, si avancées soient-elles, qu'elles appartiennent à l'Ismaïlisme fatimite ou au Shiïsme iranien, n'admettent après Mahomet que la venue d'un seul Prophète, le Madhi el-Kaïm, le Maître du Temps صاحب الزمان.

Sous couleur d'orthodoxie, les Soufis sont allés bien plus loin et ils ont admis qu'après Mahomet, comme avant lui, la série prophétique est illimitée, ou plutôt qu'elle commence au premier jour de la

création pour ne finir qu'à l'heure où l'humanité sera rentrée tout entière dans le néant.

Les membres de cette série prophétique ne sont autres que les Pôles suprêmes, chefs de la hiérarchie mystique.

« Parmi les « Saints[1] », dit l'auteur du *Medjma el-bahreïn*, il y en a 40 (les *abdals*), et 7 (les Pèlerins اسياح), et 5 (les Colonnes اوتاد), et 3 (les trois Pôles, comprenant dans la terminologie de Djami, les deux vizirs et l'imam), et 1 (le Grand Pôle), qui sont les Élus. Celui qui est unique est le Pôle et on l'appelle le Sceau; la Divinité lui a donné pour la période prophétique à laquelle il préside la connaissance de tout ce qui doit s'y passer, de telle sorte qu'il agisse de façon à prévoir les miracles qui la signaleront, qu'il connaisse les événements qui s'y doivent produire et ce qui est écrit dans le Koran ésotérique كتاب مرقوم comme devant se passer à son époque; tous ceux qui ne suivent pas sa loi sont destinés à l'enfer ».

On a vu que si élevée que soit la fonction du Pôle, il n'en est pas moins un homme comme les autres, et qu'avant d'arriver à être l'intermédiaire

[1] واز آن چهل وهفت وپنج وسه ويكى ممتاز باشند ويكى بجاى قطب باشد واورا خاتم كويند اعتبار آنك در آن صفت وآن فعل اورا دانش آن كار دادند تا فعل او چنان صادر كشت كه معجز انبيا جنس بود وبر صفحات روزكار وروزنامهٔ احوال چون كتاب مرقوم شد وآثار وشرائع پيشينان منسوخ كردانيد وخود وضع راه كرد كه جمله را متابعت واجب باشد وتارك دين وراه او كافر باشد ودر دوزخ مخلد بماند. Ms. persan 122, p. 514.

fatal entre l'Être unique et les deux aspects du Κόσμος, il a commencé par être un des 4,000 « Saints », puisqu'il a passé par tous les stades de la hiérarchie mystique pour arriver enfin à la dignité Polaire. Il y a là un processus tout à fait analogue à celui qui se trouve dans l'Ismaïlisme. Les partisans des Fatimites admettaient en effet que tout homme peut passer à travers tous les grades de la hiérarchie et remplacer à tour de rôle ceux qui se trouvent à un rang supérieur à celui qu'ils occupent, sans même qu'il y ait besoin pour cela de grâces exceptionnelles.

C'est ainsi que le missionnaire pouvait s'élever au rang du Substitut et le « remplacer »; que celui-ci à son tour pouvait « remplacer » le Prophète Exposeur ناطق, lequel n'avait rien devant lui qui l'empêchât d'arriver au stade du Suivant, de là à celui du Préexistant qui se trouve immédiatement au-dessous du stade de l'Élément sans nom et sans attribut, qui n'est autre que le Premier moteur ou l'Âme universelle du Κόσμος.

En fait, c'est identiquement la même théorie qui se trouve dans le Soufisme avec toutes ses conséquences nihilistes. Au point de vue strict de la doctrine ésotérique, on ne voit pas pourquoi le mohtésib d'Eberkouh s'est arrêté en si bon chemin et pourquoi il n'a pas dit que le Pôle, le point terminal de la hiérarchie mystique, peut à son heure devenir l'Être Unique dans son ipséité même. Cette affirmation aurait été parfaitement logique, d'autant plus que dès les époques les plus voisines de l'hégire, les

adeptes de l'Ésotérisme ne cachaient nullement leur croyance à ce qu'un homme puisse s'élever jusqu'au stade d'Allah et le « remplacer », suivant la formule de l'Ismaïlisme. Puisque tous les auteurs mystiques, qu'ils appartiennent à la droite ou à l'extrême gauche du Soufisme, admettent que l'homme peut à force de macérations arriver à l'Unité توحيد, il est parfaitement logique de dire que le Pôle, quand il arrive à ce stade de l'Unité توحيد, disparaît dans l'Essence de son créateur, qu'il meurt spirituellement en s'identifiant avec lui, laissant sa place à son Imâm de gauche, ce qui détermine immédiatement un mouvement d'ascension dans toute l'échelle mystique.

Quoiqu'ils en fussent bien persuadés, on comprend que beaucoup d'auteurs aient hésité à le dire; on ne se sent pas forcément l'étoffe d'un martyr parce qu'on écrit un livre d'Ésotérisme, et à commencer par Mansour, fils d'el-Halladj, le fait d'avoir prétendu à la Divinité avait coûté cher à plus d'un extatique.

L'un des auteurs les plus extraordinaires de la littérature persane, le sheïkh Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni el-Mekki, n'a pas craint pour son compte d'aller plus loin que Mansour ibn el-Halladj et que Bayézid-i-Bistami et d'affirmer que le Pôle suprême, qui en définitive n'est qu'un homme, commande à l'Être Unique.

« Les Pôles (le Pôle suprême, ses deux vizirs et l'Imâm), dit cet ésotériste[1], ont le pouvoir quand ils

[1] بدان ای محبوب گوش دار که مراتب اقطاب وقطب مدار چیست

le veulent, de destituer les Saints de leur dignité et de nommer à leur place un autre individu. Quant au Pôle du Monde, il peut destituer chacun des Pôles de sa dignité; Allâh commande ses anges d'après ce que lui dit le Pôle suprême; il efface, sur ses indications les commandements qui sont écrits sur la Table gardée; le Pôle suprême a le pouvoir de ressusciter les morts et il a sous sa dépendance tout ce qui est relatif au trône et au tabernacle. Tels sont les pouvoirs du Pôle suprême; quand il s'élève plus haut que ce stade, il arrive à la « Solitarité ». Ce singulier passage est doublement important, tout d'abord parce qu'il montre que l'effectif de l'Ésotérisme n'était point si stable qu'il le paraît d'après ce que racontent Djami ou Shems ed-Din d'Eberkouh et que personne n'était inamovible dans la hiérarchie, mais surtout parce qu'il fait de l'Être Unique l'exécuteur des volontés du Pôle suprême. On pourra objecter que ce Soufi était peut-être le seul de son avis et qu'il ne faut pas attribuer une trop grande importance à ce qu'il avance. Il est certain que Mohammed el-Hoseïni fut un personnage étrange et que son Soufisme a bien

مرتبهٔ اقطاب آنست که ایشان اگر خواهند ولی را از ولایة معزول کنند بجای او دیگررا نصب کنند ومرتبهٔ قطب مدار یعنی قطب عالم آنست که او اگر خواهد اقطاب را از قطبیت معزول کند والله تعالی فرشته را کار فرموده باشد بگفتهٔ قطب مدار حضرت عزّت وجلّت قدرته احکام لوح محفوظ را نیز محو گرداند وزنده کردن موتی واشغالات عرش وکرسی این جمیع تصرفات قطب مدار باشد وچون ترقی کند در مقام فردانیة نزول کند. Ms. suppl. persan 966, fol. 116 v°.

des chances de n'avoir pas été celui de tout le monde; mais, à côté des choses abracadabrantes qu'il raconte et dont l'origine se retrouve d'ailleurs dans les œuvres du grand maître de l'Ésotérisme, Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, on voit très bien qu'il avait une doctrine absolument stable dans laquelle n'entrait aucune fantaisie. En réalité, Mohammed el-Hoseïni el-Mekki est un des très rares Soufis extatiques dont les œuvres nous soient parvenues et au lieu de le traiter comme une quantité à peu près négligeable, il faut le considérer comme l'une des principales sources de l'Ésotérisme extatique et miraculeux des fakirs et des djoguis de l'Hindoustan. On conçoit que peu d'auteurs aient eu l'audace d'exposer une doctrine aussi insensée au point de vue musulman, et il fallait un extatique plus qu'aux trois quarts inconscient et irresponsable pour s'y risquer, et encore dans l'Inde.

On voit que cette théorie, même en la réduisant à ce qu'en dévoile le mohtésib [1] d'Eberkouh et en laissant de côté celle du *Bahr el-Maani* de Mohammed el-Hoseïn el-Mekki qui est une démolition complète de l'Islamisme et de toute religion, est bien pire que celle de l'Ismaïlisme, en ce sens qu'elle ne fixe pas le nombre des Prophètes à venir. De plus, toutes les sectes de l'Ismaïlisme et à plus forte raison celles du Shïisme iranien, admettaient que le Mahdi, le dernier Prophète successeur de Mahomet, serait l'un de ses descendants par Fatima et qu'il terminerait la

[1] *Medjma el-bahreïn*, ms. persan 122, p. 514; voir le texte plus haut.

série prophétique. Avant que le Mahdisme ne fût accaparé par la politique, il était bien entendu que le Mahdi apparaîtrait à la fin du monde avec Jésus-Christ et par conséquent, il ne pouvait être question d'une mission prophétique postérieure à la sienne, puisque c'est sous son règne que l'humanité doit vivre ses derniers jours.

Bien que cette doctrine fut parfaitement hétérodoxe au point de vue sunnite, ce n'en était pas moins de l'orthodoxie à côté des théories des Soufis. En définitive, les Alides et les Shïites, leurs partisans, s'étaient donné la peine de forger de toutes pièces des traditions dans lesquelles Mahomet était censé annoncer la venue de son descendant, le Mahdi. Quand les Sunnites les excommuniaient en leur reprochant de soutenir des théories qui sont en contradiction formelle avec ce qu'avait dit le Prophète, qu'il était le dernier envoyé céleste, les Shïites pouvaient répondre qu'il y a des contradictions jusque dans le Koran. C'était encore respecter l'Islamisme dans la personne de Mahomet que d'admettre le Mahdi fatimite, mais les théosophes qui venaient affirmer que le Prophétisme se continuerait après Mahomet jusqu'à la fin du monde rejetaient à la fois le dogme orthodoxe, suivant lequel Mahomet est le dernier prophète, et le dogme hétérodoxe qui veut que le Mahdi, l'ultime envoyé d'Allah, soit un descendant de Mahomet et non un derviche quelçonque.

Ce qui montre mieux que tout autre fait la rage avec laquelle les Soufis ont attaqué la théorie mo-

hammédienne de la Prophétie, c'est qu'ils sont allés jusqu'à soutenir que le « Pôle » ou « Sceau » خاتم qui est l'intermédiaire entre l'Être Unique et le Κόσμος, est supérieur aux Prophètes et qu'il est le seul être qui puisse, de son époque, comprendre les miracles des envoyés d'Allah : « L'Être Unique lui a donné [1], pour la période prophétique à laquelle il préside, la connaissance des événements qui doivent s'y passer, de telle sorte qu'il agisse de façon à prévoir les miracles qui la signaleront . . . . . Les Prophètes et les Envoyés empruntent leur Lumière au Pôle. »

De deux choses l'une : ou Mahomet, le « Sceau », a été un Pôle, comme Abraham, Moïse, Jésus-Christ, et alors il n'est rien de plus qu'un des nombreux titulaires du grade le plus élevé de la hiérarchie mystique; ou il n'a pas été le Pôle, dans ce cas, il n'a pu être qu'inférieur au Pôle, et par conséquent il y a eu durant sa mission un être qui lui a été supérieur, et qui savait, quand lui Mahomet n'en avait aucune prescience, comment les événements allaient tourner.

Dans les deux cas, la mission de Mahomet est anéantie; comme si ce n'était pas assez et pour bien montrer que le moindre mystique vaut bien un Prophète, Shems ed-Din d'Eberkouh ajoute que si les Prophètes et les Envoyés empruntent leur Lumière au « Sceau », c'est-à-dire au Pôle, les Soufis ordinaires

[1] بدانك انبيا ورسل درجسم وجسمانيات از نور خاتم اقتباس میکرد تا خاتم بجسم وجسمانيات مبعوث کشت وما هم از نور او اقتباس می کنم ... Ms. persan 122, p. 515.

emprunteut également leur lumière à ce même Pôle.»

Sous prétexte de rendre cette théorie plus claire et de la simplifier, plusieurs Soufis postérieurs l'ont retouchée et sont arrivés à la compliquer à l'extrême, en ce sens qu'ils ont confondu plusieurs des classes que Nour ed-Din Abd er-Rahman Djamî et Ibn Khaldoun s'étaient donné la peine de distinguer et qu'ils ont employé avec des significations nouvelles et abusives les éléments de la terminologie de leurs devanciers. C'est là une source fâcheuse de confusion perpétuelle, ou tout au moins d'obscurité, quand l'on passe d'un Soufi ancien à un mystique plus moderne. Cette nouvelle hiérarchie soufie qui se ramène d'ailleurs à la précédente, comme on le verra plus loin, est particulièrement exposée par Firishta et par le mohtésib d'Eberkouh, l'auteur du *Medjma el-bahreïn*.

D'après Firishta, les mystiques distinguent quatre degrés dans les saints de leur ordre : les petits, les moyens, les grands et les très grands[1]. Cette division sort évidemment des habitudes des auteurs soufis qui, comme on l'a vu plus haut, ramènent toutes les classes de l'humanité, au point de vue spirituel aussi bien qu'au point de vue temporel, à une division tripartite, celle des « ordinaires » عام, des « bons » خواص et des « excellents » خواص الخواص.

[1] Sylvestre de Sacy, *Pend-Nâmèh*, p. LIX; ce passage de Firishta est également cité par Malcolm dans son *History of Persia*, t. II, p. 412.

Les Soufis seraient en tout 356 dans le monde : il est évident que par Soufis, il faut entendre seulement les personnes que Djami place dans la première classe, et non les *moutésevvif*, et encore bien moins les mystiques des catégories inférieures. Les Soufis de Firishta sont les mêmes personnages que le mohtésib d'Eberkouh et les Persans nomment, par suite d'une extension abusive de la terminologie ancienne, les Saints اولياء, en confondant sous cette appellation les 300 Saints de Djami, qui eux portent ce nom à juste titre, les Élus اخيار, les *abdals*, les Purs ابرار, les « Colonnes » et le Pôle. Dans son *Medjma el-bahreïn*[1], le mohtésib d'Eberkouh dit en effet que le nombre des Saints اولياء est fixé d'après les traditions prophétiques à 356, le même nombre que celui qui est assigné aux Soufis par Firishta[2]. L'auteur indien divise ainsi qu'il suit les 356 personnages auxquels

[1] واین در اخبار نبوی وبیان مصطفوی چنان آمده که همیشه در عالم عدد اولیا سیصد وپنجاه وشش وچون یکی از ایشان بآخرت رود دیگری قائم مقام او کردد وآن جملهٔ مفردان ومقربان درگاه ربوبیت اند چه ایشان مظاهر رحمت اند وپرورش عالم وعالمیان ببرکهٔ وجود ایشان ظاهر می شود وپیوسته ملازم حضرت باشند. Ms. persan 122, p. 511.

[2] در قسم اوّل از طبقات رجال الله یکی باشد وآن قطب وقت وخلیفهٔ اعظم تواند بود ودر طبقهٔ دوم سه ودر طبقهٔ سیوم پنج ودر طبقهٔ چهارم هفت ودر پنجم چهل ودر ششم سیصد وهر سیصد وپنجاه وشش مقرّب وصاحب کرامة وهمّت ودانا وتوانا ومستجاب الدعوة اند چنانك هر تصرف که در فلکیات وعنصریات کنند بسبیل تسخیر وتملّك باشد. Ms. persan 122, p. 511.

il restreint l'échelle mystique : 1 Pôle des Pôles قطب للاقطاب ou Pôle de l'Époque قطب وقت ; 3 Pôles قطب, comprenant les deux personnages que Djami et Mohyi ed-Din nomment les vizirs du Pôle suprême et son Imam; 5 Colonnes اوتاد ; 7 Pèlerins اسياح ; 40 Abdals ابدال ; 300 Champions ابطال, dont la somme est bien 356.

D'après Firishta, seuls, le Pôle des Pôles, les 3 Pôles et les 5 Colonnes jouissent du pouvoir d'investir quelqu'un de l'autorité nécessaire pour la prédication.

Shems ed-Din dit formellement dans son *Medjma el-bahreïn* que les Saints se divisent en six classes[1] qui sont identiques à celles de Firishta. Il leur donne les titres de « Solitaires », de « rapprochés du Palais de la Souveraineté divine », d'« intimes d'Allah », d'« êtres favorisés par la grâce », de « théâtres dans lesquels se manifeste la miséricorde de Dieu », « d'omniscients », de « tout-puissants ». « Ils sont, dit-il, comme des étoiles sur le ciel de la vraie voie, suivant ce qu'a dit Mahomet : « Mes compagnons sont comme les étoiles, et c'est par eux que vous vous laisserez guider et diriger dans le droit chemin »; de même que les

[1] وجمله بشش طبقه منقسم اند که بر فلك هدایت چون کواکب اند واز نبی بشنو که اصحابی کالنجوم بایّهم اقتدیتم واهتدیتم فرمود وچون کواکب مرصود بر فلك بر شش قدر نهاده اند نجوم فلك حقیقت هم بشش طبقه باشند ازجهت آنك در عدد اصلی هر عدد تامّ جز شش نبود وخلق عالم بشش روز وبشش طبقه بود یعنی عقل ونفس وافلاك وانجم وعناصر ومرکبات. Ms. persan 122, p. 511.

étoiles sont réparties sur le ciel en six divisions, de même les étoiles du ciel de la Vérité sont également divisées en six classes, parce que dans la numération fondamentale il n'y a pas d'autre nombre parfait que 6; c'est en effet en 6 jours que la création a été révélée et les éléments primordiaux de la création sont également au nombre de 6, l'intelligence (l'idée), l'âme, les cieux, les étoiles, les éléments et les complexes. »

La mission du Saint (*véli* ولى) se nomme *vilayet* ولايت; il y a deux sortes de *vilayet*, l'une pour tous les Musulmans, c'est-à-dire pour tous les gens de la catégorie « ordinaire » عامّ, l'autre est spécialement réservée aux Soufis; ce n'est que de cette dernière qu'il est question ici. C'est l'état où l'homme est anéanti dans l'Être Unique sans avoir la moindre notion de sa propre existence. Comme beaucoup des termes techniques employés par les Soufis, ce mot a un double sens; il signifie à la fois celui qui se confie à Allah et celui qu'Allah défend [1]. Ces deux qualités doivent se trouver réunies dans le Soufi parce que d'une part, il doit avoir pour but suprême de s'anéantir

[1] Dans l'Inde, le Saint porte également le nom de پیر *pir* « ancien », de même qu'en Perse on le trouve souvent désigné par le terme de شیخ *sheïkh* qui a le même sens. Chaque *pir* appartient à une dynastie théocratique dont l'arbre généalogique شجرنامه est conservé avec le plus grand soin. Chacune de ces dynasties forme un ordre monastique comparable aux Confréries du Maghreb; le supérieur porte le titre de مسند نشین ou de سجّاده نشین. L'investiture du nouveau chef se fait en lui remettant le turban, le froc et le bâton du chef décédé.

dans la Divinité et en second lieu Allah doit constamment l'empêcher de succomber au péché[1].

Shems ed-Din, l'auteur du *Medjma el-bahreïn*, s'étend d'une façon assez prolixe sur l'existence miraculeuse de ces Saints اولياء, il rapporte que les 356 Saints s'élèvent jusqu'au monde intangible عالم الملكوت, veillant sur les deux mondes, sans que les hommes les connaissent, comme l'indique cette tradition attribuée à Mahomet : « Mes Saints sont sous mes coupoles et personne autre que moi ne les connaît[2] ».

L'auteur de la *Zoubdet el-Hakaïk*, Hamadani[3], n'est

[1] *Les Haleines de la familiarité*, trad. de Sacy dans les *Notices et Extraits*, t. XII, p. 319-321.

[2] واین جمله در عالم سیّار وطیّار باشند وبر ملکوت عروج کنند تا برکهٔ نظر وقدم ایشان تمام عالم وعالمیان می رسد امّا مردم ایشانرا نشناسند چه حدیث ربّانی برین معنی وارداست که اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری یعنی ایشان در زیر قبّها عادات باشند. Ms. persan 122, p. 512.

[3] اما ولایت را سه خاصیت است اول آنك بر چیزهای قادر باشند که دیکری نباشد چون شقّ قمر واحیای موتی وآب از انکشتان بدر آمدن وبهایم با ایشان در نطق آمدن ومعجزات بسیار که خواندهٔ خاصیت دوم آنست که احوال آخرت جمله اورا بطریق مشاهده ومعاینه معلوم باشد چنانکه بهشت ودوزخ وصراط ومیزان وعذاب کور وصورت ملائکه وجمیعت ارواح خاصیت سوم آنست که هر چه عموم عالمیانرا مبذولست در خواب از ادراك عالم غیب امّا صریح امّا در خیال او را در بیداری از ادراك ودانستن حاصل باشد این هر سه خاصیت انبیا ورسل است ..... Ms. suppl. persan 1356, fol. 15 r° et v°.

IMPRIMERIE NATIONALE.

pas moins affirmatif et déclare que le stade مقام du Saint jouit de trois grandes propriétés :

1° De pouvoir faire des choses qui sont complètement impossibles au reste des hommes, comme de fendre la lune, ressusciter les morts, s'entretenir avec les animaux.

2° De voir et comprendre les choses du monde futur et ce qui s'y passe.

3° De percevoir en songe, venant du monde de l'invisibilité, tout ce qui est réservé aux humains et aux créatures, quelles qu'elles soient.

Ces trois facultés sont naturellement communes aux Saints اولياء et aux Prophètes انبياء; cela revient à dire, comme on le voit, que chacun des 356 Saints qui vivent en même temps sur la terre a le pouvoir de faire les mêmes miracles que n'importe quel Prophète, de fendre la lune en deux, par exemple, comme Mahomet, de ressusciter les morts, comme Jésus-Christ, ou de parler aux animaux comme Adam : c'est toujours le même système de démolition de l'Islamisme qui, à vrai dire, ne consiste pas dans la négation de ce que les vrais Musulmans considèrent comme certain, mais bien dans la généralisation des faits les plus particuliers de l'Islamisme, de façon à leur enlever toute portée et à les faire rentrer dans le domaine public du Soufisme. Tout en affirmant d'une façon solennelle que personne ne pourra s'élever au stade qu'atteignit Mahomet et en s'accordant tous à déclarer que le Saint ولى est inférieur au Prophète, les Soufis admettent parfaitement qu'un Saint quel-

conque peut accomplir les miracles qui ont signalé sa mission; les Ismaïliens eux-mêmes n'ont jamais soutenu une théorie aussi hétérodoxe. Les auteurs mystiques reviennent à satiété sur la quasi-identité de la mission du Saint et de celle du Prophète; Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi dit[1] que les missions du Saint et du Prophète se ressemblent par trois points :

1° La science sans qu'il soit besoin de l'acquérir par les moyens ordinaires,

2° Le pouvoir de faire par la grâce efficiente des choses qui ne se font d'ordinaire qu'avec le corps, quand le corps n'a plus de force matérielle.

3° La vue tangible et matérielle du monde intangible et immatériel.

« Neuf des Saints (le Pôle des Pôles, les 3 Pôles secondaires et les 5 Colonnes اوتاد), dit Shems ed-Din dans le *Medjma el-bahreïn*[2], sont le Peuple de Maho-

[1] Dans un opuscule intitulé : الانوار فيما يمنح صاحب الخلوة من اسرار : واعلم ان النبوة والولاية يشتركان فى ثلاثة اشيآء الواحد العلم من غير تعلم كسبى والثانى الفعل بالهمة فيما جرت العادة ان لا يفعل الا بالجسم اذ لا قدرة للجسم والثالث فى روئية عالم الخيال فى الحس. Ms. arabe 1337, fol. 31 v°.

[2] نه از اوليآء امت محمد صلوات الله عليه كه در علم راسخ انـد وجامع مقامات انبيا عليهم السلام انـد بعضى توانـد بود كه وارث موسى باشند لكن از نور محمدى باشد نه از نور موسوى وحال موسى بنسبت با محمد عليهما السلام مثل حال ما بنسبت با محمد صلوات الله عليه از جهت انك موسى بجسم از روحانيت محمد اقتباس انوار ميكرد وما اكنون بجسم هم از روحانيت او اقتباس مى كنيم وازينجا فرمود كه علمآء امتى كانبيآء بنى اسرائيل .... Ms. persan 122, p. 510.

met, ils sont parfaitement stables et fermes dans la Loi qu'il a établie et ils sont la somme de tous les stades مقام des Prophètes. Il y en a également parmi eux que l'on peut regarder comme étant les héritiers de Moïse; toutefois ils dérivent également de la lumière mohammédienne نور محمّدى et non de la lumière moïsienne نور موسوى. De plus le stade حال de Moïse par rapport à Mahomet est absolument comme notre stade à nous par rapport à Mahomet : en effet Moïse emprunte sa lumière à la spiritualité de Mahomet, de même que nous, nous vivons de cette même spiritualité de Mahomet. C'est en ce sens que le Prophète a dit : « Les sages de mon peuple sont comme les Prophètes des Israélites. »

On ne peut dire avec plus d'audace que n'importe quel Soufi, fut-il comme Shems ed-Din juge de paix dans une petite bourgade de la Perse, est l'égal de l'un des plus grands prophètes de l'Islamisme; il faut bien remarquer que dans ce passage, il ne s'agit pas seulement des « Saints » comme Bayézid el-Bistami, Oveïs el-Karni ou Zoul-noun el-Misri, et que par « *Nous* », le mohtésib d'Eberkouh entend tous les gens qui comme lui sont les adeptes de la doctrine mystique. On voit jusqu'où les Soufis ont poussé l'audace, toujours en interprétant à leur façon les traditions recueillies de la bouche de Mahomet.

« De ces 356 Saints اولياء, 300 sont sur le cœur d'Adam, continue l'auteur du *Medjma el-bahreïn* (les Champions ابطال), 40 sur le cœur de Moïse (les *abdals*), 7 sur le cœur d'Abraham (les 7 Pèlerins

اسياح), 5 sur le cœur de Djibraïl (les 5 Colonnes); les 3 Pôles (les deux vizirs du grand Pôle et l'Imam) sont sur le cœur de Mikaiil et le Pôle des Pôles sur le cœur d'Asrafil[1] » Ils ont pour mission de nourrir ou plutôt de faire subsister le monde[2] et ses habitants et de veiller à son développement[3], de plus ce sont eux qui donnent aux Musulmans la victoire sur les infidèles[4].

Il est facile de se rendre compte que la hiérarchie donnée par Nour ed-Din Abd er-Rahman Djami et celle qui est adoptée par Firishta et par Shems ed-Din d'Eberkouh se ramènent aisément l'une à l'autre. Les *nakibs* de Djami correspondent aux Pôles de

[1] *Medjma el-bahreïn*, ms. persan 122, p. 512.

[2] چه ایشان مظاهر رحمت اند وپرورش عالم وعالمیان ببرکهٔ وجود ایشان; *Medjma el-bahreïn*, ms. persan 122, p. 511: ظاهر می شود et *Keshf el-mahdjoub* de Djoullabi, ms. suppl. persan 1086, fol. 122 r°.

[3] *Keshf el-mahdjoub*, ms. suppl. persan 1086, fol. 122 r°.

[4] Ce rôle des *abdals* rappelle singulièrement celui des esprits auxquels les Mazdéens donnent le nom de *Fravashis* [illegible] dérivé de **fravarti*, qui se retrouve dans le nom du célèbre roi mède Φραόρτης et qui est devenu en pehlvi *frohâr* [illegible]. Les Mazdéens attribuent aux *fravashis* entre autres fonctions, celles de nourrir le monde, et il est certain que le thème de ce nom se retrouve dans celui du verbe persan *perveriden* پروریدن «nourrir»; *fravashi* = **fravarti* est dérivé de la racine *vart-* qui implique dans tous ses dérivés le sens de tourner, changer, en latin *vertere;* il est curieux de constater que le nom des *abdals*, qui au moins pour l'entretien du monde leur correspondent dans l'Ésotérisme musulman, est dérivé d'une racine *badala* بدل qui a dans tous ses dérivés le sens de «tourner, changer». S'il n'y a là qu'une simple coïncidence et rien de plus, le fait n'en est pas moins intéressant.

Shems ed-Din; quant aux « Colonnes » اوتاد, leur fonction de gardiens des points cardinaux indique assez que jamais ils n'ont pu être plus de 4 et que par conséquent le nombre donné par Firishta est erroné. Une raison analogue montre que les *abdals* ne peuvent être que 7 : quant aux 3,644 personnages inférieurs de la hiérarchie mystique de Djami, il est évident que pour Schems ed-Din et pour Firishta, ils ne font pas partie, à proprement parler, des cadres de l'Esotérisme.

On a vu que lorsque l'un des membres de la hiérarchie mystique vient à disparaître, celui qui se trouve immédiatement au-dessous de lui prend sa place : or tous les auteurs Soufis disent formellement qu'au moment de la mort du Grand Pôle, c'est l'un de ses Imams qui le remplace; par conséquent cet Imam fait partie des trois personnages que Djami nomme les *nakibs* et auxquels Firishta et Shems ed-Din d'Eberkouh donnent le titre de Pôles (secondaires). Ce sont ces deux Imams que certains auteurs mystiques nomment les vizirs du Pôle; quant au troisième, c'est évidemment celui que les mêmes auteurs appellent l'Imam du Pôle; on ne voit pas très bien quel peut être son rôle exact et on pourrait être tenté de le supprimer, si les listes de Djami et de Firishta ne comptaient pas toutes les deux trois personnages placés hiérarchiquement au-dessous du Pôle. Il n'est pas aisé de rétablir d'une façon certaine l'échelle mystique primitive, car en l'absence de renseignements plus précis, certains personnages indi-

qués par Djami et par le mohtésib d'Eberkouh semblent faire double emploi; mais il ne serait pas prudent de les rayer de ces listes sans avoir des preuves certaines que plusieurs d'entre eux y figurent deux fois. Le plus sage paraît encore de s'en tenir à la hiérarchie suivante :

1 Pôle; 3 *nakibs* comprenant les 2 Imams ou vizirs du Pôle et un troisième personnage; 4 Colonnes ayant la mission de garder chacun l'un des points cardinaux, 7 Purs ابرار dont le rôle n'est pas suffisamment indiqué; 7 *abdals* qui président chacun à l'un des climats du monde; 300 Élus اخيار; 3,644 Saints ou candidats éventuels à la Prophétie.

Plus l'on descend dans l'histoire du Soufisme et plus on arrive à des complications et à des extensions à peu près incompréhensibles, et en tout cas presque inutiles de la doctrine si clairement exposée par Nour ed-Din Abd er-Rahman Djami et par Mohyi ed-Din Mohammed ibn Ali Ibn el-Arabi. Les premiers auteurs mystiques avaient jugé, et non sans raison, qu'un seul Pôle était très suffisant pour expliquer la transmission aux deux mondes des mouvements que l'Être Unique veut leur imprimer; ils étaient d'avis qu'un Pôle ne justifie son nom qu'à la condition expresse d'être rigoureusement unique; si le mohtésib d'Eberkouh et les mystiques de son époque admettaient l'existence de trois Pôles secondaires, ces trois Pôles ne sont en définitive que des personnages déjà connus par Djami, mais appelés d'un autre nom. L'auteur du *Bahr el-maani* n'a pas jugé ce nombre

suffisant et il l'a porté à 12 ; il donne un long passage en arabe dont il n'indique pas l'auteur, mais qui peut être de lui [1], dans lequel il dit que les 12 Pôles sont sur le cœur des Prophètes, et que c'est parmi eux qu'ont été choisis Jésus-Christ et le Mahdi fatimite, qui de plus sont des « Solitaires » مفردين [2].

Le premier d'entre eux est sur le cœur de Noé; le second sur le cœur d'Abraham, le troisième sur le cœur de Moïse, le quatrième sur le cœur de Jésus; le cinquième sur le cœur de David; le sixième sur le cœur de Salomon; le septième sur le cœur d'Ayyoub; le huitième sur le cœur d'Élias; le neuvième sur le cœur de Loth; le dixième sur le cœur de Houd; le onzième sur le cœur de Salih et enfin le douzième sur le cœur de Seth.

Il va de soi que ces douze Pôles sont soumis aux ordres du Pôle Suprême قطب مدار; ils sont répartis dans les 7 climats. Dans chaque climat, il y a un

[1] فاما الاقطاب فهم على قلوب الانبياء عليهم السلام فالواحد منهم على قلب نوح عم والثانى على قلب ابراهيم عم والثالث على قلب موسى عم والرابع على قلب عيسى عم والخامس على قلب داود عم والسادس على قلب سليمان عم والسابع على قلب ايّوب عم والثامن على قلب الياس عم والتاسع على قلب لوط عم والعاشر على قلب هود عم والحادى عشر على قلب صالح عم والثانى عشر على قلب شيث عليهم السلام اجمعين والاقطاب المذكورة اثناعشر قطبا وعيسى والمهدى خارجان عنهم بل يكون من المفردين كما قال عليه السلام علما امتى كانبيا بنى اسرائيل ... Ms. suppl. persan 966, fol. 111 v°-112 r°.

[2] C'est-à-dire que Jésus-Christ et le Mahdi fatimite ont été choisis parmi les Pôles qui sont arrivés au stade de la « Solitarité ».

Pôle, nommé Pôle de climat قطب اقليم ce qui fait 7 [1]; quant aux 5 autres, ils restent pour les remplacer le cas échéant et on les nomme Pôles adjoints قطب ولاية. Ces derniers reçoivent les grâces فيض émanées des Pôles de climat, de même que les Pôles de climat les reçoivent directement du Pôle Suprême; le Pôle adjoint peut devenir Pôle de climat et l'un des Pôles de climat, le plus élevé au point de vue hiérarchique, peut, au moment de la mort du Pôle Suprême, devenir Abd er-Rabb, c'est-à-dire le vizir de gauche du Pôle.

En fait, cette théorie n'est pas absolument différente de celle de la *Nafahat el-ouns;* elle n'est guère qu'une extension de la terminologie usitée par Djami et par les Soufis moyens. Mohammed ibn Djaafer el-Hoseïni el-Mekki dit en effet lui-même que les Pôles de climat sont identiques aux *abdals* [2] et que le Pôle de climat qui peut devenir Abd er-Rabb est spécialement l'*abdal* qui se trouve sur le cœur d'Asrafil; il est possible, dans ces conditions, que les cinq « Pôles

[1] دوازده اقطاب اند که در اقالیم باشند هفت قطب در هفت اقلیمست در هر اقلیمی قطبی وپنج اقطاب دیکر در ولایه می باشند ایشانرا قطب ولایة کویند واقطاب اقالیم را قطب اقلیم کوینه که فیض اقطاب اقالیم بر اقطاب ولایة واردست وفیض قطب مدار بر اقطاب اقالیم واردست هبرین منوال فیض بر می دارند تا قیام قیامت یعنی ای محبوب چون ترقی کند بقطب ولایة رسد وچون قطب ولایة ترقی کند بقطب اقلیم رسد وچون قطب اقلیم ترقی کند بعبد الربّ که وزیر دست چپ قطب مدار است رسد. Ms. suppl. persan 966, fol. 112 r° et v°.

[2] واین قطب اقلیم ابدال باشد. Ms. suppl. persan 966, fol. 112 v°.

de remplacement » comprennent les « Colonnes » اوتاد de Djami plus un autre personnage, peut-être l'Imam du Pôle de Firishta et de Shems ed-Din.

Chacun de ces Pôles a son *vird* ورد ou formule incantatoire[1] évidemment identique, ou tout au moins très analogue aux *virds* des marabouts et des chefs de Confréries du Maghreb. Chacun de ces *virds* est constitué par une sourate du Koran; le *vird* du Pôle qui est sur le cœur de Noé est la sourate *Yasin;* de celui qui est le cœur d'Abraham, la sourate *el-Ikhlas;* de celui qui est sur le cœur de Moïse, la sourate اذا جاء نصر الله; de celui qui est sur le cœur de Jésus, la sourate *el-Feth*. Le cinquième Pôle a pour *vird* la sourate اذا زلزلت; le sixième, la sourate واقعت; le septième, la sourate de la vache; le huitième, la sourate *el-kahf;* le neuvième, la sourate *el-naml;*

[1] اکنون بدایة کار را کوش دار که اوراد دوازده اقطاب چیست قطب اوّل که بر قلب نوح عم است اوراد او سورهٔ یس است وقطب دوم که بر قلب ابراهیم است اوراد او سورهٔ اخلاص است وقطب سوم که بر قلب موسی عم است اوراد او سورهٔ اذا جا نصر الله است وقطب چهارم که بر قلب عیسی عم است اوراد او سورهٔ فتح است وقطب پنجم که بر قلب داود هم است اوراد او سورهٔ اذا زلزلت وقطب ششم که بر قلب سلیمانست هم اوراد او سورهٔ واقعه است وقطب هفتم که بر قلب ایوب هم است اوراد او سورهٔ بقرة است وقطب هشتم که بر قطب الیاس هم است اوراد او سورهٔ کهف است وقطب نهم که بر قلب لوط عست اوراد او سورهٔ نمل است وقطب دهم که بر قلب هود هم است اوراد او سورهٔ انعامست وقطب یازدهم که بر قلب صالح هم است اوراد او سورهٔ طه است وقطب دوازدهم که بر قلب شیث عم است اوراد او سورهٔ ملکست. Ms. suppl. persan 966, fol. 115 v°.

le dixième, la sourate *el-enaam;* le onzième, la sourate *Tha-ha;* le douzième, la sourate *el-Moulk.*

L'auteur ajoute qu'il a vu ces douze Pôles dans les différents pays qu'il a traversés au cours de ses lointains voyages, et il dit qu'il a tiré beaucoup d'avantages de son commerce avec chacun d'eux[1].

L'auteur du *Bahr el-Maani,* qui donne le nom de Pôles aux 7 *abdals* chargés de la surveillance et du gouvernement des climats de la terre, a jugé que ce nombre était encore insuffisant et il en a inventé 357 autres, dont les fonctions sont des plus problématiques et qu'on ne sait au juste où placer dans la hiérarchie du mysticisme. De ces 357 *abdals* secondaires, 300 sont sur le cœur d'Adam[2], et l'auteur raconte sérieusement qu'il les a rencontrés tous ensemble sur une haute montagne qui se trouve aux sources du Nil. Ces 357 *abdals* secondaires demeurent tous sur

[1] این فقیر را قدمبوس باکل اقطاب در دیارها شده است وی شود وهر یکی بعتی متنوع در حق این فقیر در مبداء حال ارزانی داشته است. Ms. suppl. persan 966, fol. 116 r°.

[2] اما ای محبوب سیصد پنجاه هفت ابدال دیکر اند سیصد از این ابدال بر قلب ادم عم وایشانرا این فقیر در کوه بر سرچشمهٔ نیل ملاقات کرده است وهر سیصد پنجاه هفت ابدال در کوه ساکن اند وخوردن ایشان شم درختان است وملخ بیابانی وبا معرفت کمال مقیدند طیری وسیری ندارند کما قال علیه السلام ان لله تعالی فی الارض ثلثمایة قلوبهم علی قلب ادم عم وله اربعون قلوبهم مثل قلب موسی عم وله سبعة قلوبهم مثل قلب ابراهم عم وله خمسة قلوبهم مثل قلب جبرئیل عم وله ثلثة قلوبهم مثل قلب میکائیل عم وله واحد قلبه مثل قلب اسرافیل. Ms. suppl. persan 966, fol. 119 v° et 120 r°.

cette montagne; leur nourriture est la gomme des arbres résineux شم et les sauterelles qui volent dans le désert; ils ont la Connaissance parfaite et ne sont point connus dans le monde طيرى وسيرى ندارند. Cela, ajoute Mohammed ibn Nasir ed-Din el-Mekki, est basé sur ce qu'a dit Mahomet : « Allah a sur la terre 300 serviteurs dont le cœur est sur le cœur d'Adam; 40 dont le cœur est comme le cœur de Moïse, 7 dont le cœur est comme le cœur d'Abraham, 5 dont le cœur est comme le cœur de Djibraïl, 3 dont le cœur est comme le cœur de Mikaïil, et 1 dont le cœur est comme le cœur d'Asrafil[1] ». Ces personnages doivent évidemment comprendre le Pôle et ceux qui sont au-dessous de lui.

On voit qu'en réalité l'auteur du *Bahr el-Maani*, Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni el-Mekki, a étendu d'une façon arbitraire le nom d'*abdal* aux personnages des six séries de l'échelle mystique, le Pôle suprême, ses trois *nakibs* comprenant les deux vizirs ou Imams et un troisième personnage, les 5 « Colonnes », les 7 « Pèlerins », les 40 *abdals* et les 300 Élus ou Champions.

Les 300 qui sont sur le cœur d'Adam[2] ont comme

[1] Le texte arabe se sert de مثل litt : *comme*, là où d'autres textes disent que l'*abdal* est *sur* le cœur du Prophète auquel il correspond.

[2] واى محبوب ابن سيصد كه بر قلب آدم انـد اوراد ايشـان اوراد آدم است عم ربنا ظلمنا انفسنا مواظبة دارند وچهل ابدال كه بر قلب موسى عم اند دعاء موسى اوراد ايشان است كه ربّ انى ظلمت نفسى فاغـفـر لى فغفر له انه هو الغفور الرحيم وهفت ابدال كه بر قلب ابراهيم اند عـم

vird, ou formule incantatoire, le *vird* d'Adam qui est : « Ô notre maître ! nous avons rendu nos âmes coupables avec persévérance » : les 40 qui sont sur le cœur de Moïse ont comme *vird* la prière de Moïse, à savoir : « Ô mon maître ! j'ai rendu mon âme coupable ; accorde-moi ton pardon ! » (et Allah lui pardonna, parce qu'il est le Clément, le Miséricordieux) ; les 7 qui sont sur le cœur d'Abraham ont pour *vird* celui de ce Prophète.

Les 5 qui sont sur le cœur de Djibraïl ont une science qui ne peut dépasser celle qui est affectée au stade de cet archange ; les 3 qui sont sur le cœur de Mikaïil ne peuvent pas davantage avoir une science supérieure à celle de leur chef ; et l'*abdal* qui est sur le cœur d'Asrafil a pour limite extrême de sa science le stade qu'Allah a accordé à cet esprit. C'est cet *abdal* qui se trouve au stade d'Abd er-Rabb عبد الربّ, c'est-à-dire qui est le vizir de gauche du Pôle. Les 300 qui sont sur le cœur d'Adam se nomment Safi [1], les 40 qui sont sur le cœur de Moïse ont pour nom

اوراد ایشان اوراد ابراهیم است عم رب هبلی حکما والحقنی بالصالحین
وپنج ابدال که بر قلب جبرئیل اند عم علم ایشان تجاوز نمیکند ازمقام
جبرئیل وسه ابدال که بر قلب میکائیل اند عم ایشان نیز تجاوز
نمیکند از مقام میکائیل ویك ابدال که بر قلب اسرافیل است عم علم
او تجاوز نمیکند از مقام اسرافیل عم واین در مقام عبد الربّ می رسد.
Ms. suppl. persan 966, fol. 120 r° et v°.

[1] واسامی بدلاء مذکور سیصد که بر قلب آدم اند صفی نام دارند وچهل که بر قلب موسی اند موسی نام دارند وهفت که بر قلب ابراهیم اند ابراهیم نام دارند وپنج که بر قلب جبرئیل اند جمال الدین نام

Mousa (Moïse); on appelle Ibrahim les 7 qui sont sur le cœur du prophète Abraham; Djémal ed-Din, les 5 qui sont sur le cœur de l'archange Djibraïl; Mohammed, les 3 qui sont sur le cœur de Mikaïil, et Ahmed, l'unique qui est sur le cœur d'Asrafil et qui, sous un autre aspect, porte le nom d'Abd er-Rabb.

On trouve dans le *Bahr el-Maani*, de Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni el-Mekki, un passage dans lequel l'auteur a certainement brouillé plusieurs des hiérarchies en usage dans le monde du Soufisme, en particulier celle de Djami dans la *Néfahat el-ouns* et celle qu'il donne lui-même et qu'on a trouvée exposée un peu plus haut. Il est difficile de se reconnaître dans ce mélange fâcheux de plusieurs terminologies dans lesquelles les mêmes expressions ont des significations évidemment voisines, mais d'extensions très différentes. Voici d'ailleurs la traduction de ce passage du *Bahr el-Maani*.

« Les *nakibs* sont au nombre de 300, les *nédjibs*[1] sont 70, les *abdals* sont 404. Nous avons parlé de

دارند وسه که بر قلب میکائیل اند محمّد نام دارند ویکی که بر قلب اسرافیل است احمد نام دارد وچون بوزیری قطب می رسد عبد الرب نام می شود عنهم السلام. Ms. suppl. persan 966, fol. 120 r°.

[1] وای محبوب نقبا سیصد است ونجبا هفتاد وبدلاء چهار صد چهار است سیصدست چهاررا مذاکره کردیم وچهل دیکر اند کما قال علیه السلام بدلاء امتی اربعون رجلا اثنی عشر بالشأم وثمان وعشرون بالعراق واسمهم احمد.... واسامی کل نقبا علی است واسامی کل نجبا حسن است واخیار هفت اند واسامی اخیار هفتند وعُمّل چهار اند واسامی ایشان

304 et il y en a 40 autres, suivant ce qu'a dit le Prophète : « Les *abdals* de mon peuple sont 40 : 12 en Syrie, 28 dans l'Iraq, et leur nom est Ahmed. » Tous les *nakibs* portent le nom d'Ali et les *nédjibs* celui de Hasan; les « Élus » اخيار sont au nombre de 7; les « Régissants » عُمَّد sont 4 et leur nom est Mohammed; l'un d'eux est le Pôle suprême, il s'appelle Abd Allah. Quand le Pôle meurt, l'un des « Régissants » devient Pôle; quand l'un des « Régissants » disparaît, c'est un des Élus qui le remplace; quand un des Élus meurt, sa place est prise par un *nédjib*, et quand un *nédjib* vient à faire défaut, un *nakib* monte à son rang. Les *nakibs* demeurent dans le Maghreb, les *nédjibs* en Égypte; ni les Élus ni les Régissants (c'est-à-dire le Grand Pôle, ses deux vizirs et l'Imam) n'ont de demeure fixe; cependant leur chef, le Pôle suprême, demeure à la Mecque ».

C'est cette confusion perpétuelle des termes qui rend si difficile la lecture des œuvres des poètes mystiques; tel nom de la hiérarchie ésotérique qui a un sens bien défini dans le *Tohfet el-ehrar*, ou le *Subhet el-ébrar* de Djami, ou dans le *Mesnévi* de Djélal ed-Din, a un sens souvent différent chez un poète Soûfi plus moderne et même chez Sadi ou chez Hafiz. Il est

محمد است ویکی غوثست واسم غوث عبد الله باشد...... مسکن نقبا زمین مغربست یعنی زمین سوبده..... وسکونة نجبا مصر است ومسکن بدلا بالا مذاکره کردیم واخیار علی الدوام در ساحة اند که ایشانرا سکونه وقرار نیست... ومسکن غوث مکه است..... Ms. suppl. persan 966, fol. 121 r° et v°.

peu difficile d'établir une concordance certaine entre la hiérarchie mystique, telle qu'elle est exposée dans ce passage du *Bahr el-Maani*, celle qu'on a vu plus haut empruntée à ce même traité, et celle de Djami. Les 300 *nakibs* dont parle Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseini sont les mêmes que les Élus اخيار de Djami. Les 404 *abdals* dont il parle comprennent évidemment les 7 *abdals* de Djami et les 357 *abdals* secondaires dont il a été traité un peu plus haut; les 7 Élus اخيار du *Bahr el-Maani* sont les mêmes personnages que Djami nomme les Purs ابرار; quant aux « Régissants » عُمَّل, on a vu plus haut qu'ils comprennent à la fois le Grand Pôle, ses deux vizirs et son Imam. Dans cette hiérarchie, telle qu'elle est exposée par Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni, on voit qu'il n'est point question des « Colonnes » اوتاد, et cependant il n'y a guère à douter que l'auteur n'ait connu ces personnages.

Quand l'un quelconque des personnages qui forment la hiérarchie mystique ainsi composée vient à disparaître, celui qui se trouve immédiatement au-dessous de lui monte à son rang, ce qui détermine un mouvement ascendant dans toute l'échelle mystique[1]. Si, par exemple, le Pôle vient à disparaître, l'un des trois *nakibs* prend sa place, l'une des « Colonnes » اوتاد devient *nakib*, l'un des « Purs » ابرار

[1] La doctrine du mysticisme est constante sur ce point; on peut consulter les extraits donnés plus haut du *Bahr el-Maani*, de Mohammed ibn Nasir ed-Din el-Hoseini el-Mekki, et du *Medjma el-bahreïn* de Shems ed-Din, mohtésib d'Eberkouh.

monte à son rang et est à son tour remplacé par un *abdal*. L'*abdal* devenu « Pur » ابرار cède sa place à un des « Élus » اخيار, dont le poste se trouve immédiatement occupé par un des 3,678 Saints. Quand toutes ces substitutions se sont effectuées, les « Saints » ou membres de la franc-maçonnerie ésotérique, ne sont plus que 3,999; c'est alors qu'un Musulman est choisi pour être investi de cette dignité, de telle sorte que le nombre des êtres qui composent la hiérarchie mystique reste toujours constant. Dans son *Bahr el-Maani*, Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni el-Mekki dit simplement[1] que lorsque l'un des *abdals* vient à mourir, on prend un Soufi que l'on met à sa place et qu'on lui donne le nom de celui qui vient de disparaître. C'est dire la même chose en termes moins précis, car on a vu que Mohammed ibn Nasir ed-Din ne s'était pas fait faute de mélanger les terminologies du mysticisme et que, dans son traité d'Ésotérisme, les noms de la hiérarchie sont loin d'avoir gardé l'invariable sens qu'ils avaient dans les ouvrages de Djami ou d'Ibn Khaldoun.

« A la fin des temps, dit l'auteur du ***Medjma el-bahreïn***[2], l'un des 300, c'est-à-dire l'un des Élus

[1] چون ای محبوب یکی از ایشان بتقدیر الله تعالی ارتحال می کند ودر عالم بقاء میرود یکی را از صوفی می برند وبجای مرتحل نصب میکنند وهمان نام که اورا می بود هم بدان نام میخواندند. Ms. suppl. persan 966, fol. 118 v°.

[2] چون آخر زمان آن صفت باشد از مردم روی زمین هیچ کس بمقام

IMPRIMERIE NATIONALE.

اخیار de Djami étant venu à manquer, soit par mort, soit qu'il ait remplacé un *abdal*, aucun habitant de la terre ne pourra le remplacer, car tous seront alors des enfants; les 40 *abdals* qui sont au-dessus des 300 « Élus » mourront les uns après les autres sans qu'ils puissent être remplacés, les 7 « Pèlerins », les 5 « Colonnes », les 3 « Pôles » également, de telle sorte que le Pôle lui-même venant à disparaître, personne ne pourra le remplacer. C'est alors que sera anéantie la hiérarchie mystique qui n'aura cessé d'être entière depuis la Création et que la notion de temps et d'espace disparaîtra ».

A mesure que l'on descend vers les époques modernes, la théorie de la hiérarchie mystique devient de plus en plus compliquée et de plus en plus floue. Dans la théorie primitive, il paraît certain qu'au-dessus du Pôle Suprême, il n'y avait que l'Être Unique. Déjà Djami, dans la *Néfahat el-ouns*, admet l'existence, en marge et pour ainsi dire au-dessus de la hiérarchie officielle, des « Saints » اولياء particulièrement favorisés d'Allah, mais ce n'est là à la théorie ordinaire, qu'une addition fort importante il est vrai, mais sur laquelle l'auteur n'insiste pas. On sent que

سیصد تنان نیاید تا هر سیصد بسری شوند پس از چهل تنان ناقص می شود تا هیچ باق نماند باز از هفت ناقص میشوند تا هر هفت تمام شوند واز سه همچنین تا هر سه تمام شوند وچون قطب جای خالی کند دیکری جای کیر نشود مکان وزمان منتفی شوند وعالم آن صفت خراب شود ودر زمان قیامت به صفت قیومیت محشور کردد. Ms. persan 122, p. 514.

pour lui, il n'y a pas de salut en dehors de l'échelle mystique ordinaire et que certaines exceptions bienheureuses pour ceux qui en sont favorisés, ne prouvent rien contre la hiérarchie régulière, celle dans laquelle rentre l'immense majorité des Soufis.

C'est dans les ouvrages de certains Soufis qui semblent appartenir plutôt à l'Ésotérisme indien qu'au mysticisme persan que l'on trouve une théorie suivant laquelle, au-dessus du Pôle Suprême, existe toute une catégorie d'êtres nommés les « Solitaires » فرد ou مفرد. On a vu plus haut qu'à côté du Pôle Suprême et des 3 Pôles ordinaires, comprenant les deux vizirs et l'Imam du Pôle, il existe 12 Pôles, à certains desquels, ceux qui peuvent devenir le Christ et le Mahdi [1], l'auteur du *Bahr el-Maani* donne le nom de « Solitaires » مفردين. Ces Pôles ne sont autre chose que les *abdals* et les cinq « Colonnes » أوتاد, et par conséquent ils ne sont que des membres de la hiérarchie ordinaire changés de nom, mais gardant les attributions qu'ils ont dans la *Néfahat el-ouns min hazrat el-kouds*.

Dans ce même traité d'Ésotérisme, l'auteur nous apprend qu'au-dessus du Grand Pôle, il existe des êtres sans nombre défini, auxquels il donne le même nom de « Solitaires » فرد ou مفرد et dont le plus important est sur le cœur d'Ali, qui comme on le sait est lui même sur le cœur de Mahomet [2]. Voici ce qu'il ra

[1] Ms. suppl. persan 966, fol. 119 r°.

[2] واما المفردون فنهم مَن هو على قلب على كرم الله وجهه وعلى على قلب محمد عليه السلام. Ms. suppl. persan 966, fol. 112 v°.

conte à leur sujet : « Les « Solitaires » parfaits et non parfaits sont supérieurs au Pôle Suprême. Les Solitaires parfaits sont les théâtres dans lesquels se manifeste l'aspect de non-relation تفرّد de l'esprit total روح كلى d'Ali ; ceux qui ne sont pas parfaits sont le théâtre de l'aspect de la relation تعلّق de l'esprit d'Ali ; entre la non-relation تفرد[1] et la relation تعلق, il y a un nombre infini de degrés ; aussi les Solitaires sont-ils en nombre infini. Ils ne sont pas visibles pour la vue exotérique des gens ordinaires ; seuls, le Grand Pôle et quelques-uns des membres très supérieurs de la hiérarchie mystique les connaissent. Tout Solitaire parfait qui a suivi d'un bout à l'autre toutes les observations de la règle trouve sa place sur le cœur de Mahomet, puis de là, il passe à la Polarité Absolue, puis au stade de l'amour parfait مقام معشوق qui est le stade du Pôle Unique قطب وحدة. De tous les « Saints », il n'y en a jamais eu que deux qui parvinrent au stade de l'amour parfait مقام معشوق : le sheïkh Abd el-Kader el-Guilani et le cheïkh Nizam ed-Dîn Bédavani qui dès leur jeunesse étaient parvenus au stade de la Solitarité[2]. » L'auteur a l'audace de dire

[1] Je traduis plutôt littéralement les deux termes de تفرد et تعلّق dont j'avoue ne pas connaître le sens ésotérique précis ; ce qu'il y a de certain c'est que dans les textes du Soufisme courant, تفريد signifie l'action de se dépouiller de l'idée de Moi.

[2] ..... افراد كه از قطب عالم يعنى قطب مدار افضل اند . Ms. suppl. persan 966, fol. 130 v° et واى محبوب افراد كامل وافراد غير كامل افضل اند بر قطب مدار واما افراد كامل مظاهر وجه تفرد روح كلى على كرم الله وجهه اند وغير كامل مظاهر وجه تعلّق روح

que c'est le Prophète Khidr lui-même qui lui a révélé cela en Égypte[1].

Il est difficile de dire exactement à quoi correspond cette théorie qui semble en contradiction absolue avec l'idée que les adeptes de la doctrine ésotérique se font de la puissance du Pôle Suprême. Il est curieux de remarquer que ce sont justement des auteurs comme Mohammed ibn Nasir ed-Din el-Mekki qui attribuent au Pôle Suprême le pouvoir de commander à l'Être Unique, qui ont inventé, ou tout au moins qui exposent dans leurs ouvrages cette théorie de la Solitarité فردانیت ; mais il n'y a aucun doute que cette catégorie de Soufis ne considérait le stade de la Solitarité comme étant très supérieur à celui de la Pola-

علی کرم الله وجهه اند پس ای محبوب میان تفرّد وتعلّق بسیار درجه است وفرقست این همه را در اقالیم در سفر طیر سیر در یافته ام وهر یکی ازین نعمتها درحقّ این فقیر نزول فرمده ومراتب ایشان مشاهده کرده ام ... وای محبوب طائفهٔ افراد را عدد نیست بسیارند وازچشم ظاهر خلق مستورند مکر آنکه قطب مدار وبعضی اقطاب ایشانرا دانند وبینند هرگاه که افراد کامل که مظاهر وجه تفرد علی کرم الله وجهه در سلوك ترقی کنند بر قلب حضرت رسالة علیه السلام مرتبه یابند وعلی کرم اللّه وجهه مرتبه از روح حضرت رسالة علیه السّلام یابد بعد چون از مشاربه قلبی حضرت رسالة علیة السلام در سلوك ترقی کند بقطب حقیقی رسد وآن مقام قطب حقیقی مقام معشوقست یعنی قطب وحدة وای محبوب درین مقام از کل اولیا دوکس درمقام معشوق رسیدند وامثال ایشان دیگری نرسید همه از طفیل در مقام فردانیت بودند ... وآن دوکس ... یکی شیخ عبد القادر کیلانی ودوم شیخ نظام الدین بدوانی. Ms. suppl. persan 966, fol. 112 v°-113 v°.

[1] *Ibid.*, fol. 114 r°.

rité. Dans son *Bahr el-Maani*, Mohammed ibn Nasir ed-Din[1] nous apprend en effet qu'un personnage nommé Nasr ed-Din Mahmoud fut le Pôle du monde pendant 28 ans 3 mois et 2 jours et qu'ensuite, il passa au stade de la Solitarité où il demeura pendant un temps indéterminé, après quoi il quitta ce monde périssable pour s'en aller dans le monde intangible.

Dans un autre passage de ce même traité[2], qui ne laisse guère de doute à cet égard, Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseini el-Mekki dit formellement que les Pôles qui ne meurent pas à la vie matérielle au cours de leur Polarité peuvent encore s'élever dans la hiérarchie mystique et arriver à la « Solitarité » dont la durée est de vingt-cinq années, ni plus ni moins. Quelques mystiques meurent dans ce stade tandis que d'autres s'élèvent encore dans la

[1] وحضرت قطب عالم شیخ نصر الدین محمود قدس الله سرّه در بیست هشت سال وسه ماه ودو روز در قطب مداری بود بشرط تحمل داده بود تحمّل را پس بردند چون باهه تحمل بودند بعد از بیست هشت سال وسه ماه ودو روز در مقام فردانیت نزول کردند واز مقام فردانیه در عالم بقا رحلة فرمودند. Ms. suppl. persan 966, fol. 116 v°-117 r°.

[2] اکر در میان عمرها مذکور تقدیر می رسد رحله میکنند وآنك در سلوك در عمرها مذکور ترقی میکنند در مقام افراد می رسند وعمر افراد پنجاه پنج سالست نه زیاده نه نقصان اکر در عمر مذکور تقدیر ایشان می رسد رحله میکنند وآنکه در عمر مذکور ترقی کنند بقطب حقیقی می رسد وعمر قطب حقیقی بیست سه سال وده روز است از ین مقام تمام معشوقست یعنی قطب وحدة. Ms. suppl. persan 966, fol. 117 r° et suiv.

hiérarchie et parviennent à la « Polarité absolue », où ils restent pendant 23 ans et 10 jours; c'est de ce stade qu'ils peuvent arriver à la « Polarité absolument Unique ».

D'ailleurs Mohammed el-Hoseïni el-Mekki ne se cache nullement pour dire que la Solitarité est identique au stade de la Divinité[1] et que les Solitaires sont les maîtres du ciel et de la terre[2]. Il n'est pas absolument nécessaire dans cette théorie de passer par le stade de la Polarité pour arriver à celui de la Solitarité فردانيت; certains mystiques peuvent passer directement du stade de la Sainteté ولايت à celui de la Solitarité[2], mais l'auteur prend soin de nous avertir que le nombre de ceux qui sont parvenus à ce stade de la vie mystique est extrêmement rare. Ce qui est intéressant, c'est que l'auteur[3] du

[1] مقام لاهوت يعنى مقام فردانيه. Ms. suppl. persan 966, fol. 135 r° et 137 r°, et چون درويش در خانهٔ فردانية يعنى لاهوت نزول ميكند, *ibid.*, fol. 128 r°, et مقام لاهوت كه تجلى ذات است, la « Revélation de l'Essence » étant par définition le stade même de la « Solitarité »; *ibid.*, fol. 129 r°.

[2] واين مقام مر اهل افراد راست وافلاك در ايشان تصرّف دارند بلكه ايشان متحقق افلاك اند يعنى از عرش تاثيرى متحقق اند ومتحقق آن باشد كه اين همه را در طفيل خود بينند ودرو خدمة در آرد. Ms. suppl. persan 966, fol. 137 r°-138 r°.

[3] پس اى محبوب اين فقير كه در مقام لاهوت يعنى مقام فردانيه نزول كردم در سيوم محل متحقق فردانية شدم وآن اينست قال الفقير اذا اراد الله ان يوالى عبادًا من عباده فتح عليه باب الذكر ثم فتح عليه باب القرب ثم اجعله على كرسى التوحيد ثم يرفع عنه الحجب

Bahr el-Maani prétend être arrivé au stade de la Solitarité et qu'il nous décrit les stades par lesquels doivent passer ceux qui y prétendent :

« Moi, le pauvre esclave, dit-il dans son *Bahr el-Maani*, je suis parvenu au stade de la Divinité, qui est le même que celui de la Solitarité; et cela dans le troisième degré absolu de la Solitarité, et voici comment : Quand Allah veut faire un Saint de l'un de ses obédients, il lui ouvre la porte de la formule « J'affirme qu'il n'y a pas d'autre Divinité que Lui »; puis il lui ouvre la porte de la Proximité, ensuite il lui donne place sur le trône de l'Unification; après quoi il enlève de devant sa vue les plus grands voiles qui lui cachaient le monde transcendantal et lui permet de le contempler. Ensuite l'Être Unique lui donne accès au palais de la « Solitarité » et lui permet de contempler sa Majesté dans toute sa splendeur. Quand sa vue est arrivée à ce stade, le Soufi demeure dans un état où il a perdu la notion de sa propre Ipseïté et à partir de ce moment il est anéanti dans l'Unité ».

Les Saints اولياء sont tantôt dans la Révélation[1] des

الاعظم فيراه بالمشاهدة ثم ادخله دار الفردانية ثم كشف الكبرياء بالجمال فاذ اوقع بصره على الحال بقى بلا هو فحينئذٍ صار العبد فانيًا.
Ms. suppl. persan 966, fol. 137 v°.

[1] تجلى se prend dans la terminologie spéciale de l'Ésotérisme dans plusieurs sens; l'un d'eux, synonyme de تعيين, désigne l'acte par lequel l'Être Unique a créé le monde; ce mot désigne également l'action par laquelle Allah révèle à un des membres de la hiérarchie un de ses attributs ou l'un des secrets du monde intangible. Il faut donc comprendre : « Révélation de l'Essence » comme « l'acte d'Allah de montrer et de faire comprendre ce qu'est son Essence ».

actes تجلی افعال, dans la Révélation des noms تجلی اسماء, dans la Révélation des accidents تجلی اثار. Les « Solitaires » ont généralement des révélations qui ne rentrent dans aucune des catégories de celles qui sont accordées par l'Être Unique aux mystiques ordinaires et qui portent le nom de « Solitarités » فردانیت. Cependant, la plupart d'entre eux ont la Révélation de l'Essence تجلی ذات[1], la plus haute à laquelle il soit possible de parvenir. Cela seul suffirait à montrer que le stade des « Solitaires » est très supérieur à celui des Pôles, puisque l'Essence ذات est fort au-dessus des attributs صفات; il faut être arrivé à un degré tout à fait supérieur dans l'échelle mystique pour avoir quelque chance de la percevoir derrière les attributs et les noms qui sont autant de voiles qui la cachent à la vue ésotérique بصیرت du Soufi.

Les douze Pôles qui se trouvent à la tête de la hiérarchie régulière du mysticisme sont tantôt dans la Révélation des actes, tantôt dans la Révélation des accidents, tantôt dans celle des noms[2]; quant au Pôle Suprême, il se trouve dans la Révélation des attributs[3]; aucun d'eux n'arrive comme les « Solitaires » à la perception absolue de l'Essence de l'Unité.

En résumé, le stade de la Solitarité auquel parviennent si peu de mystiques et dans lequel ils

[1] *Bahr el-ma'ani*, ms. suppl. persan 966, fol. 131 r°, افراد در تجلی ذات نور شده است.

[2] اقطاب اثنا عشر بعضی را تجلی افعالست وبعضی را تجلی آثارست وبعضی را تجلی اسما ....., *ibid.*, fol. 128 r°.

[3] قطب مدار یعنی قطب عالم را تجلی صفاتست, *ibid.*, fol. 128 r°.

jouissent de la contemplation et de la perception de l'Essence de l'Être Unique n'est autre, comme on vient de le voir, que le stade de la Divinité[1], mais de la Divinité dont l'être humain n'a plus aucune conscience dès qu'il l'a atteinte.

Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni el-Mekki nous apprend en effet dans son *Bahr el-Maani*[2] que Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi est d'avis que Mansour ibn-Halladj qui s'écria un jour : « Je suis l'Être Unique », était parvenu à la Révélation de l'Essence et par conséquent à la Solitarité ; c'est à ses yeux une grave erreur et pour lui, ni Mansour ibn-Halladj, ni Bayézid -i Bistami, qui avait pris le nom de Subhani, « divin », n'ont été des Solitaires. En effet, dans la doctrine ésotérique qu'il nous expose, l'Être humain parvenu à la Révélation de l'Essence a perdu

[1] مقام لاهوت که تجلی ذات است, *ibid.*, fol. 129 r°.

[2] ابن عربی صاحب فصوص می نوسید که منصور حلاج را تجلی ذات بود ومقام افراد داشت اما این فقیر نیز میکوید که اگر منصور حلاج را تجلی ذات بودی هرکز انا الحق نکفتی ودیگری سبحانی نسراییدی زیرا که در تجلی ذات چون محو است محو چه داند که من کیستم وچیستم که کوید سبحانی وانا الحق که درین انا وی حقیقة خود مرادست پس در مقام محو او کجاست که کوید من ومن امّا ای محبوب کلام در تجلی ذات نیست کما قال علیه السلام من عرف ربه کلّ لسانه از این حدیث تجلی ذات مرادست ولیکن در تجلی ذات وافعال وآثار کلام روا بود کما قال علیه السلام من عرف ربه طال لسانه ازین حدیث تجلی صفات وغیر آن مرادست نیکو تفکر کنی امّا چون عدم کلام در تجلی ذات باشد سبحانی وانا الحق کفتن نیاید, *ibid.*, fol. 182 r° et v°.

toute notion de son Ipseïté et dans ces conditions, le « Moi » et toutes les questions de relativité personnelles n'existent plus[1]; la parole même n'existe plus dans ce stade comme l'indique cette tradition attribuée au Prophète : « Celui qui connaît son Seigneur, sa langue s'est émoussée! »

Si Bayézid-i Bistami et Mansour ibn-Halladj ne sont arrivés ni l'un ni l'autre à ce stade suprême de la vie ésotérique, l'auteur du *Bahr el-Maani* prétend l'avoir occupé, durant un temps indéterminé, car il avait perdu toute notion du monde nouménal et il ne se serait même pas douté qu'il avait été l'un des « Solitaires », si un « Pôle de climat », autrement dit un *abdal*, n'avait eu l'obligeance de le lui dire.

Mohammed ibn Nasir ed-Din Djaafer el-Hoseïni ne s'est pas aperçu qu'en avançant cette prétention, il risquait fort d'émettre une hérésie bien plus grave que celle qu'il impute à Ibn el-Arabi; car avoir conscience qu'on a été dans la « Solitarité », revient à dire qu'on n'y est plus, puisque le Solitaire a complètement perdu la notion de son Moi; la théorie de l'auteur du *Bahr el-Maani* admet donc qu'on peut tomber d'un stade à un stade bien moins élevé; sans

[1] Dans cet état, il est clair que le mystique a perdu toute notion du monde phénoménal dont son « Moi » ésotérique fait partie. Les idées dont la somme forme le monde phénoménal de chaque entité humaine sont des rapports des idées du monde nouménal à son « Moi ». Quand l'un des termes de ce rapport, le « Moi » disparaît, ce rapport, qui constitue sa notion du monde extérieur, s'anéantit ou devient infini, ce qui est la même chose; c'est-à-dire que le monde phénoménal n'existe qu'en tant que l'être humain existe.

que cela soit complètement impossible, ce recul dans l'échelle mystique ne se produit guère que dans les classes inférieures de la hiérarchie, et les Ésotéristes sont en général d'accord pour affirmer que le stade ne peut décroître.

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier cette question fort importante; il est d'ailleurs probable que Mohammed Djaafer el-Hoseïni a encore renchéri sur les subtilités de Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi, et que c'était conformément aux dogmes de l'Ésotérisme arabe que le célèbre Soufi maghrébin admettait, quoiqu'il y ait également là des difficultés, que Mansour ibn-Halladj et Bayézid -i Bistami étaient des Solitaires.

Ces diverses formes, officielles ou officieuses, de la hiérarchie du Soufisme persan ne sont que des simplifications faites dans un esprit un peu différent de la hiérarchie que le célèbre Moyhi ed-Din Mohammed Ibn el-Arabi expose dans le 73ᵉ chapitre de son grand Traité d'Ésotérisme. Ce fait peut étonner à première vue, car les Persans et surtout les poètes mystiques passent généralement pour avoir l'esprit autrement compliqué que les auteurs de langue arabe; mais c'est là une opinion erronée et il suffit pour en être convaincu de comparer, même par une lecture relativement rapide, la doctrine des *el-foutoahhat el-Mekkiyèh* avec celle que l'on trouve dans le traîté le plus complexe de Soufisme qui existe en persan, ou le divan d'Omar ibn el-Faridh avec le *Mesnévi* de Djélal ed-Din Roumi. Il est indiscutable que toute question de langue mise à part, la doctrine

des auteurs arabes est autrement compliquée et inextricable que celle des Iraniens.

Telle qu'elle est donnée par Mohyi ed-Din, cette théorie de la hiérarchie mystique est autrement compliquée que celle qu'on trouve dans la *Néfahat el-ouns* de Djami ou dans le *Medjma el-bahreïn* de Shems ed-Din d'Eberkouh; Mohyi ed-Din multiplie les subdivisions à n'en plus finir, et souvent on ne voit pas très bien quel est le rôle des personnages qui en font partie. Cette minutie réellement exagérée a rebuté les mystiques de l'Iran qui ont simplifié la hiérarchie d'Ibn el-Arabi, en supprimant toutes les sous-classes d'êtres qui n'ont pas de vie réellement indépendante et en les faisant rentrer dans les grandes divisions de la hiérarchie mystique; c'est à leur point de vue que je me suis placé dans cet article, me réservant d'exposer plus tard dans ses moindres détails la hiérarchie des Soufis arabes. Il est difficile de dire pourquoi et sous quelle influence les auteurs persans qui ne sont cependant pas ennemis des complexes et des théories métaphysiques les plus embrouillées, ont tenu à abréger autant que possible les listes dressées ou, si l'on veut, adoptées par Mohyi ed-Din Ibn el-Arabi. Tout imaginaire qu'elle soit, la hiérarchie mystique du Soufi espagnol offre un ordre et une méthode autrement satisfaisants que celles que l'on a trouvées exposées plus haut; c'est généralement le sort des remaniements et des résumés d'être moins clairs que l'œuvre originale dont ils dérivent, et l'on ne voit vraiment pas pourquoi les mystiques de l'Iran ont

été choqués par la longueur ou par l'hétérodoxie des listes de Mohyi ed-Din, quand ils ont fait passer dans leurs ouvrages des théories ésotériques qui sont de purs blasphèmes.

Bien que l'origine de cette théorie de la Sainteté ولايت et des différents degrés qui conduisent à la Polarité soit obscure, il est évident qu'elle est le résultat naturel de l'évolution normale de la doctrine de l'Unité توحيد. Le but suprême des Soufis est l'identification de l'être humain, le multiple, avec le Créateur, l'Unité absolue, le *semper idem*. Mansour ibn el-Halladj était parfaitement logique en s'écriant dans les rues de Bagdad : « Je suis l'Être Suprême » انا الحق, de même que Bayézid-i Bistami quand il prit le nom de Subhani.

Jamais les mystiques n'ont perdu de vue cette théorie que l'homme, suffisamment purifié par la prière et par la méditation, peut se trouver dans des conditions ésotériques qui sont celles de la Divinité. C'était déjà donner une sanction presque complète à cette théorie que l'homme peut devenir Dieu que de faire du Pôle Suprême un être supérieur à Mahomet et l'inspirateur des volontés d'Allah. Ce n'était pas encore assez, car si le Pôle est le vrai moteur des deux aspects du monde, il n'est pas la Divinité qui peut se laisser commander par sa créature, mais parce qu'elle le veut bien, et qui reste toujours le Trésor caché qui a créé l'immensité de Κόσμος pour avoir le plaisir de se réveler à lui. Derrière le Pôle tout puissant, il restait toujours le dieu terrible et

jaloux de l'Islamisme, celui qui fit périr les rois adites sous l'haleine empoisonnée du Sarsar et qui réserve à ceux qui ne suivent pas sa loi les châtiments redoutables de sa Géhenne. C'est alors que les Soufis ont créé un stade supérieur à celui de la Polarité et un peu en dehors de la hiérarchie mystique, stade dans lequel l'être qui a passé par tous les degrés des deux Voies a laissé aux ronces de son chemin tous les attributs de l'humanité pour acquérir un à un ceux de la Divinité.

La doctrine néo-platonicienne formulée par les premiers Soufis, par les humbles qui avaient compris, à l'heure où le Khalifat allait éblouir le monde, les vanités suprêmes des choses humaines, s'est ainsi transmise à travers tout le Mysticisme sans aucune déperdition. À une époque plus tardive, des auteurs musulmans, plus de nom que d'esprit, en sont venus à croire que l'anéantissement de l'homme dans l'Ipseïté de l'Être Unique est un fait réel et indubitable.

Cela montre combien, à travers des formes en apparence si multiples et si déconcertantes, la doctrine ésotérique a gardé une unité parfaite et une continuité qu'on chercherait en vain dans une autre forme religieuse.

LA MÉTAPHYSIQUE CHINOISE,

PAR

FERNAND FARJENEL.

On lit quelquefois, dans les ouvrages de vulgarisation traitant de la Chine, que le peuple chinois est impropre aux spéculations métaphysiques et l'on cite à l'appui de cette opinion quelques mots de Confucius.

S'il en était ainsi nous nous trouverions en présence d'un phénomène d'autant moins explicable qu'il aurait pour théâtre l'Orient, la contrée du monde où l'esprit humain aime peut-être le plus à caresser les rêves grandioses et mystérieux, à scruter l'essence des choses, à demander le secret de la vie naturelle et surnaturelle aux intuitions de la raison pure.

Or, il n'en est rien et les Chinois, comme tous les autres peuples arrivés à un certain degré de civilisation, ont eu dans le cours de leur histoire un certain nombre de penseurs qui se sont complu aux spéculations métaphysiques.

Sans doute, les philosophes très anciens, comme Confucius, Meng-tzeu, se sont plutôt préoccupés de recueillir et de formuler les enseignements moraux

traditionnels que d'élaborer des systèmes abstraits. Mais, du vivant même du premier, Lao-tzeu, dans le Tao-te-King, avait déjà esquissé le contour assez indécis, mais pourtant visible, d'une théorie sur le principe suprême du monde considéré en lui-même.

Avec le temps, les idées philosophiques progressèrent, on ne se contentait plus d'accepter tel quel l'enseignement traditionnel donné dans les livres sacrés, on chercha à le justifier, à l'appuyer des inductions et des déductions de la raison. Quinze siècles après Confucius, une école philosophique s'était formée qui prétendait expliquer les doctrines morales du maître, continuateur et restaurateur fidèle des traditions antiques, en faisant appel aux données de la raison contemplant en elle-même les vérités absolues.

Ce sont les idées métaphysiques de cette école qui n'est autre que le *Jou-Kiao* 儒教, ou « école des lettrés », que nous voulons étudier, parce qu'elles président à la formation intellectuelle de l'élite des Chinois, aujourd'hui encore, et qu'elles ont ainsi une importance pratique indéniable à l'heure où la civilisation chinoise est en contact forcé avec la civilisation occidentale.

Le père du système métaphysique que l'on retrouve dans toutes les gloses accompagnant et expliquant les classiques naquit en 1017 de notre ère dans un hameau du Hou-Nan. Il est connu dans l'histoire sous le nom de *Tcheou Lien-k'i* 周濂溪. Ainsi qu'il

arrive souvent, ce ne fut pas lui qui eut la gloire de répandre ses idées dans tout l'Empire, il avait formé deux excellents disciples, les frères Tcheng, qui acquirent par la suite une grande renommée et contribuèrent puissamment à la diffusion des idées du maître; mais celles-ci ne reçurent tout leur développement, et n'acquirent l'empire qu'elles ont encore sur les intelligences que lorsqu'elles furent reprises et enseignées par le célèbre *Tchôu Hî* 朱熹, qui vivait au siècle suivant, et dont la gloire et l'influence n'ont depuis jamais été égalées.

Dans son livre célèbre: le *Tao-te-king*, le philosophe Lao Tzeu avait bien parlé d'un principe suprême et primordial, cause première de l'Univers; au sein duquel le monde vit et les êtres poursuivent le cours de leurs développements. Ce principe, le *Tao* 道, fut également l'objet des méditations des philosophes Tcheou, Tcheng et Tchou. Celui-ci surtout le considéra sous toutes ses faces, si l'on peut ainsi parler. Le nom que reçut de Tcheou ce principe primordial fut : *T'ai-ki* 太極, c'est-à-dire : « Point suprême immense ». On choisit ce nom, parce que le caractère 極 signifie « le faîte du toit d'une maison », point au delà duquel il n'y a plus rien, et on lui accola l'épithète de 太, « immense » afin d'exprimer autant que possible par une formule positive l'idée que nos langues traduisent par le mot négatif d'*infini*.

L'idée du principe suprême des choses qui se présentait à l'esprit des fondateurs du système métaphysique chinois était donc d'abord l'idée d'infini.

Aussi, pour qu'il n'y eut aucun doute à cet égard, Tcheou Lien-ki lui-même voulut renforcer l'expression positive par une expression négative, il en fit un tout, et donna au principe primordial, le nom de *Ou ki eul t'ai ki* 無極而太極, « infini et absolu[1].

Il place ces mots au commencement de son important ouvrage, le 太極圖說, et leur sens est d'autant plus certain que, des disputes s'étant élevées à leur sujet, Tchou Hi fut amené à le préciser avec sa clarté habituelle.

Des lettrés semblaient croire que le père du système pensait que le principe suprême ou *T'ai-ki* 太極 était sorti spontanément d'un néant primordial. Tchou Tzeu s'élève contre cette théorie. Pour lui, Tcheou Lien-ki n'admetait point ce néant primordial ; seul, le principe suprême existait de tout temps dans l'incorporel : « Tcheou Lien-ki, dit-il, craignait que l'on ne dise que le *Tai-ki* a une figure corporelle, c'est pourquoi, il l'appela Infini et absolu. Il (ce *T'ai-ki*) est au milieu de ce qui n'a pas de corps, le principe immatériel illimité[2].

On remarquera d'ailleurs que le caractère 無 ne signifie point le néant, le non-être, bien que des

[1] Nous traduisons ici le deuxième terme par « absolu », notre langue n'ayant pas d'autre expression positive qui se rapproche davantage du sens chinois.

[2] 濂溪恐人道太極有形。故曰無極而太極。是無之中有個極至之理。Œuvres complètes de Tchou Hi. Édition impériale de 1713, 御纂朱子全書 — K'iuen, 49. 太極 — Tsie, 30, p. 15. Bibliothèque nationale, fonds chinois n° 3545.

philosophes de diverses écoles aient pu l'employer dans ce sens; il exprime l'absence d'attributs visibles et perceptibles aux sens; grammaticalement, c'est, dans la rigueur des termes, le non avoir et non pas le non-être. Telle est à cet égard l'opinion de Tchou Tseu qui prétend, au surplus, que dans les termes fameux auxquels tout le système métaphysique qu'il fait sien est suspendu, les mots *ou ki* 無 極 jouent le rôle d'adjectif par rapport à 太 極.

Ce principe suprême qu'est-il donc en lui-même? Quelle est son essence?

C'est, à n'en pas douter une essence spirituelle. Les commentateurs des classiques chinois de l'école officielle conçoivent l'être sous deux modes : le mode matériel et le mode spirituel.

Mais qu'est-ce que la matière et qu'est-ce que l'esprit? Leurs explications valent là-dessus ce que valent les nôtres.

Toujours est-il que le Principe suprême est d'essence spirituelle, c'est-à-dire d'une essence autre que celle de la matière que nous voyons de nos yeux et que nous touchons de nos mains.

« Le Principe suprême, dit Tchou Hi, est seulement le point extrême (au delà duquel il n'y à rien); bien plus, il n'a pas de lieu ou il n'aille; il est extrêmement élevé, extrêmement admirable et excellent, extrêmement subtil, extrêmement esprit [1] ».

En effet ce principe suprême est un esprit. Il a

[1] 太極只是極至更無去處了至高至妙至精至神 — *Ibid.*, Tsie 30, p. 14.

tous les caractères qu'on prête ordinairement à l'esprit sous toutes les latitudes. Il a le don d'ubiquité qui ne saurait appartenir à la matière, à aucun titre. Il est à la fois en tous lieux, et cependant il n'est circonscrit nulle part et ne peut être ôté de nulle part[1]. Cependant, il n'est pas une pure abstraction de notre esprit, il n'a rien de commun avec le vide primordial des bouddhistes, il est un être réel dans sa spiritualité, c'est cette réalité substantielle elle-même qui pénètre toute la matière et, comme nous le verrons plus loin, l'anime par le moyen du principe *Li* 理 dont nous aurons à définir la nature.

« Le principe suprême est le principe immatériel des cinq éléments et de la matière sous ses deux modes, tous les êtres le possèdent; il n'est pas une chose vide (une conception abstraite), s'il était ainsi, il serait semblable à la nature telle que la définit la secte bouddhiste[2]. »

D'après ces paroles, on pourrait croire que ce principe primordial ne serait autre chose que la force dans la matière. Plusieurs s'y sont trompés parce qu'ils ne se sont pas méfiés de cette extraordinaire subtilité orientale qui voit des catégories diverses dans des notions qui nous paraissent simples.

Ainsi, le *Tai-ki* est autre chose que la force animant la matière, car il existait avant que la matière

[1] 太極無方所無形體無地位可頓放 *Ibid.*, Tsie 14, p. 11.

[2] 太極是五行陰陽之理皆有。不是空底物事。若是空時。好釋氏說性相似 *Ibid.*, Tsie 28 p. 14.

animée ne fut. Là-dessus, il n'y a point de doute. Bien que l'existence de ce *T'ai-ki* séparée de la matière semble fort difficile à concevoir pour nos philosophes; après avoir examiné cette question sous toutes les faces, ils concluent à l'existence séparée, non pas dans le temps présent, mais antérieurement à l'existence de la matière concrétisée; avant qu'il y eut une terre et des cieux, avant que les êtres ne fussent, il existait déjà.

« Lorsque le Ciel et la Terre n'existaient pas encore, certainement ce principe était déjà. » — Le *T'ai-ki* est le principe immatériel. Au commencement, alors qu'il n'y avait pas un seul être, seul ce principe immatériel existait[1].

Mais remarquons bien que dans cette existence antérieure à l'Univers, le principe primordial ne vivait pas seul dans sa spiritualité. La matière à l'état simple était répandue partout. C'est du moins ce qui semble résulter des textes, lesquels ne parlent jamais de la création de la matière *ex nihilo*. La matière, du moins sous sa forme simple, devait donc exister coéternellement avec le principe spirituel, et celui-ci était sans doute par rapport à elle comme l'esprit de Dieu flottant sur les eaux, dont parle la Genèse.

Mais un moment vint où le principe primordial voulut, si l'on peut ainsi parler, créer des êtres,

[1] 未有天地之先畢竟是先有此理 . . . 太極理也 . . . 當初元無一物只有此理 *Ibid.*, Tsie 1 et 7, p. 9.

voulut animer la matière inerte et fluide et lui donner des formes particulières. Quand, à quel moment arriva cet événement assurément mémorable, voilà ce que nos philosophes ne peuvent arriver à savoir. Ils affirment le fait, et comme leur raison est embarrassée et ne peut admettre l'inertie primordiale absolue de leur premier principe, ils lui font créer périodiquement le monde, selon le système de *Chao Kang-tsié*, d'après lequel l'Univers, parti du chaos, retourne au chaos en passant par une série d'évolutions qui dure 129,600 années.

Comment s'accomplit cet acte transformateur?

C'est ici que nos auteurs déploient une grande subtilité d'analyse.

Il s'agit, en effet, d'expliquer comment l'esprit communique la force à la matière.

Celui-là, ce *T'ai-ki*, puisque ce *T'ai-ki* est esprit, se sert pour cela d'un agent immatériel qui est le principe *li* 理; ce principe *li* communique à chacun des êtres et à l'ensemble des êtres les formes et la forme conçue par le Principe primordial spirituel; il sert de véhicule pour transvaser, en quelque sorte, la forme particulière de chaque être du sein du *T'ai-ki,* où elle est en puissance, dans la matière, où elle se réalise en acte.

Ce principe *li* 理 est l'acte immatériel du *T'ai-ki*. Il n'est pas, comme on pourrait le croire facilement, la force dans la matière au sens où nous entendons le mot force; il est la force immatérielle qui se communique, qui donne le branle à la force matérielle.

Pour désigner la force, les commentateurs dont nous nous occupons se servent de trois expressions : la première, c'est *li* 理, la force immatérielle, dont nous venons de parler; la seconde, c'est *toung-tsing* 動靜, mouvement-repos, qui désigne la force en puissance et en acte considérée *in abstracto*, et enfin 陰陽 *in, iang*, qui désigne la force, également en puissance et en acte, incorporée à la matière. Il faut toujours distinguer avec soin ces trois manières d'envisager l'idée de force, si l'on ne veut pas se tromper dans la traduction et dans l'interprétation des idées métaphysiques et ontologiques des Chinois.

Bien entendu, le *T'ai-ki* ou principe suprême immatériel peut être facilement confondu avec une quelconque de ces trois espèces de force, puisque c'est lui en définitive qui est leur moteur premier. Pour éviter toute confusion, Tchou Hi multiplie à satiété dans ses gloses, les précisions et les analyses. Nous n'en citerons que quelques-unes.

« Le principe primordial, dit-il, est en soi le principe immatériel formel qui contient le mouvement et le repos (c'est-à-dire la force sous ses deux modes); en conséquence, on ne doit alors, par le mouvement sous ses deux modes, distinguer la puissance de l'acte. En effet, le repos, c'est le *T'ai-ki* en puissance; le mouvement, c'est le *T'ai-ki* en acte[1]. »

[1] 太極自是涵動靜之理却不可以動靜分體用蓋靜卽太極之體也。動卽太極之用也。
Ibid., Tsie 20, p. 12.

Mais, si ce mouvement et ce repos sont la force même du premier principe, en puissance et en acte, par là-même qu'ils s'appliquent à la matière, ils deviennent en quelque sorte une force matérielle.

« Le Premier Principe est immatériel; le mouvement et le repos sont matériels[1]. »

Aussi, il faut bien distinguer, et se garder de croire que cette force ainsi exprimée par le double terme de mouvement et de repos est le *T'ai-ki* lui-même. « Le mouvement n'est pas le *T'ai-Ki;* il en est seulement l'acte; le repos n'en est que la puissance[2]. »

Au surplus, c'est un problème difficile à résoudre que le passage de la force immatérielle à la force matérielle. Il semble qu'il y ait là, sinon contradiction, du moins impossibilité de donner une explication quelconque. Le prince de la philosophie moderne s'y essaie pourtant, mais il n'y parvient pas. Il pose très bien la question, mais il se voit obligé de la résoudre par une simple affirmation. « Si le Premier Principe est immatériel, comment l'immatériel peut-il avoir la force, le mouvement et repos, qui sont une propriété de la matière? Lorsque les corps existent, alors la force sous deux modes existe aussi; mais le premier principe n'a pas de corps; il est à craindre qu'on ne puisse parler (à son égard) de

[1] 太極理也動靜氣也。Tsie 7, p. 9.

[2] 動不是太極但動者太極之用耳靜不是太極但靜者太極之體耳. *Ibid.*, Tsie 15, p. 11.

mouvement et de repos. » Telle est l'objection; Tchou Tzeu ne la résout pas. Voici, en effet, sa *réponse* : « L'immatériel possède la force *sous ses deux modes*; c'est pourquoi la matière la possède aussi; si l'immatériel n'avait pas la force, d'où la matière tirerait-elle la sienne[1] ? »

Cette question finale, qui laisse ainsi l'esprit en suspens, n'est en somme autre chose qu'une affirmation à la chinoise de la supériorité de l'immatériel sur la matière, comme origine du mouvement, mais n'explique rien.

Lorsque la force s'incorpore à la matière, elle prend les noms de *Yang* et de *Yn* 陽陰, qui sont devenus dans le langage courant le symbole des deux principes opposés, le bien et le mal, la force et la faiblesse, le soleil et la lune, etc.

A leur égard, les commentateurs recommencent fastidieusement toutes leurs distinctions, pour bien établir que *Yn* et *Yang* ne sont point le *T'ai-ki* en mouvement et que, si ce premier principe est en eux, il est néanmoins d'une essence différente. Ce serait se répéter inutilement que de multiplier à ce sujet les citations[2]. Ces deux mots d'un usage vulgaire sont bien tout à fait conformes à l'esprit chinois qui aime à tout synthétiser; mais on remarquera qu'ils

[1] 問太極理也理如何動靜。有形則有動靜。太極無形恐不可以動靜言。曰。理有動靜故氣有動靜。若理無動靜則氣何自而有動靜乎。*Ibid.*, Tsie 31, p. 14.

[2] Conf. l'article *Yn* et *Yang*, l'antépénultienne du 49e *K'inen*.

n'ont pas d'équivalents dans nos langues, lesquelles reflètent le génie analytique qui nous caractérise.

Ce principe primordial spirituel du *T'ai-ki* est donc au sein de la matière, par l'intermédiaire de ses modalités *Yn*, *Yang* 陰 陽 et *Li* 理. Il est dans chaque être; aucune créature qui ne le porte en elle-même; il informe l'Univers entier et chaque être en particulier.

« Le principe suprême est le principe immatériel formel de l'Univers et de tous les êtres. Si on le considère dans l'Univers (on voit) qu'il se trouve dans le milieu de l'Univers; si on le considère dans les êtres, (on voit) qu'il se trouve en chacun des êtres[1]. »

De même, ce principe primordial, ou *T'ai-ki*, est infini dans l'espace, infini dans le temps. Le philosophe aime à considérer cette pensée, devant laquelle sa raison s'arrête comme arrivée au dernier terme de son effort, et il s'écrie : « Le *Tai-ki* est l'être qui est le grand *substratum*. Considéré dans son étendue, des quatre côtés, et en haut, en bas, (dans tous les sens), on lui donne le nom de *Iu*, espace infini; considéré dans le temps qui va du passé au présent, on lui donne le nom de *Tcheou* ou temps infini. Il n'y a pas un seul être qui soit aussi grand que l'espace, dans tous les sens, il va, sans fin. Qu'il est

[1] 太極只是天地萬物之理。在天地言則天地中有太極。在萬物言則萬物中各有太極。 *Ibid.*, Tsie 2, p. 9.

grand ! Il n'y a pas un seul être qui ait une durée comparable au temps, il est également sans fin. Dans notre esprit, nous devons toujours méditer cette pensée ! [1] »

Ce principe infini et éternel qui est partout, qui remplit tout, est néanmoins tout entier en chaque point, tout entier en chaque être. On peut dire de lui ce que le poète dit de l'amour maternel :

Chacun en a sa part, et tous l'ont tout entier.

Lorsqu'on demande à Tchou Hi si chaque être qui a en lui ce Principe suprême en possède une partie seulement, une participation, le philosophe se hâte de protester, en disant : « En principe, il n'y a qu'un seul *T'ai-kï;* mais, lorsqu'un être le reçoit, il a en lui-même le *T'ai-ki* tout entier », et il emploie une poétique comparaison ; il le compare à la lune, qui répand sa lumière sur les fleuves et sur les lacs, lumière à laquelle tout le monde participe, sans pour cela que la lune soit divisée [2]. »

En somme, ce Principe suprême est une substance

[1] 太極是個大底物事。四方上下曰宇古往今來曰宙•無一個物似宇様大。四方去無極上下去無極。是多少大。無一個物似宙様長遠。亙古亙今往來不窮。自家心下須常認得這意思。*Ibid.*, Tsie 25, p. 13.

[2] 本只是一太極。而萬物各有稟受。又自各全具一太極爾。如月在天。只一而已。及散在江湖。則隨處而見。不可謂月分也。*Ibid.*, Tsie 11, p. 10.

spirituelle, infinie et éternelle. Il n'est point sujet aux lois qui régissent la matière, puisqu'au contraire c'est lui qui la domine et la meut. Il a presque tous les caractères que nos métaphysiciens accordent d'ordinaire à l'esprit pur; il est universel, nécessaire et absolu.

Bien plus, en lui se trouvent les sentiments qui émeuvent l'âme humaine : le plaisir, la colère, la tristesse et la joie, et c'est une émanation de ces sentiments du principe suprême qui anime le cœur des hommes; mais quand bien même ceux-ci n'existeraient point, ces sentiments demeureraient éternellement en puissance en lui-même[1]. »

De même qu'il est le principe de toute vie, il est le principe de toute bonté, de tout bien, de toute vertu; la sagesse des sages, la vertu des saints ne sont qu'une participation à sa sagesse et à sa vertu suprêmes; les êtres inférieurs eux-mêmes, en ce qu'ils peuvent avoir de bon, reçoivent l'émanation de cette bonté infinie.

« Oui, dit Tchou Tzeu, le principe primordial est la raison universelle du bien suprême, de la bonté suprême; tous les hommes et tous les êtres le possèdent; aussi, ce que le philosophe Tcheou appelle *T'ai-ki* est la vertu manifeste et substantielle de

[1] 喜怒哀樂未發也有個太極。喜怒哀樂已發也有個太極。只是一個太極流。行於已發之際。斂藏於未發之時。 *Ibid.*, Tsie 21, p. 12. Conf. également le *traité de l'âme*, K'uien 44.

tout bien, de la bonté suprême, dans l'Univers, dans les hommes et dans les choses[1]. »

De même qu'il anime la matière par l'intermédiaire du principe 理 *li*, de même, il guide la vertu dans l'âme humaine par l'intermédiaire du *sing* 性 ou de la *nature*[2].

Il dirige l'âme humaine ou *sing* 性 dans ses opérations; mais il ne se confond pas plus avec elle qu'il ne confond sa force immatérielle incluse dans *yin* et *yang* 陰 陽 avec la matière; il l'éclaire, il est la loi que la conscience doit voir et étudier pour pratiquer le bien[3].

Enfin, il est lui-même une âme, une âme comme celle de l'homme, une âme consciente, une âme qui se connaît elle-même et connaît ses opérations, et leur but.

C'est, sans doute, ce que pensait le vieux philosophe Lao-tzeu, il y a déjà une vingtaine de siècles. Du moins nos philosophes croient que le *Tao* 道 de ce penseur est identique au *T'ai-ki*.

Voici ce que dit à cet égard Tchou Hi, citant et commentant sur ce point les paroles ou plutôt les caractères de Chao K'ang-tsié, le philosophe évolutionniste.

[1] 太極只是個極好至善底道理。人人有一太極。物物有太極。周子所謂太極。是天地人物萬善至好底表德。*Ibid.*, Tsie 16, p. 11.

[2] Conf. ce que nous avons dit précédemment sur le 性 *sing*, dans le numéro du *Journal asiatique* de juillet-août 1900.

[3] 1er chapitre du *Tchoung-Young*, commentaires et gloses.

K'ang-tsié disait que le *Tao* c'est le *T'ai-ki* et que l'âme s'appelait *T'ai-ki*. Le *Tao* désigne le principe immatériel existant par lui-même de tous les êtres et de l'Univers; le mot 心 *âme*, désigne le principe immatériel de l'homme considéré comme le seigneur de toute sa personne. Cela est certainement vrai, seulement le *T'ai-ki* est l'unique et n'a rien qui puisse lui être comparé[1]. »

Mais les pensées de cette âme qui remplit l'Univers ne sont point des pensées comme les nôtres, elles sont différentes. « On ne peut pas dire que l'âme de l'Univers n'est pas intelligente, seulement elle n'a pas comme l'homme de pensées et de réflexions terrestres[2]. »

« C'est elle que, dans les livres anciens, on appelle *Ti* 帝 *Seigneur* ce que l'âme est à l'homme, *Ti* l'est au ciel[3]. Les mots sont équivalents. »

Ce principe éternel, spirituel, qui anime le monde physique et moral est la perfection de son essence, il est la voie du ciel ainsi que nous l'apprend le chapitre 21 du Tchoung-young et surtout les commentaires et les gloses qui l'accompagnent. « Il est ce

[1] 康節云道爲太極又云心謂太極。道指天地萬物自然之理而言。心指人得是理以爲一身之主而言。曰固是。但太極只是個一而無對者。 Œuvres complètes de Tchou Hi, 太極 K'iuen 49e. Tsie 27, p. 14.

[2] 天地之心。不可道是不靈但不如人恁地思慮. — *Ibid.*, 天地. Tsie 19, p. 22.

[3] 人字似天字心字似帝 *Ibid.*, Tsie 20, p. 23.

qui est plein, vrai, sans défaut, ce à quoi rien ne manque, le principe de toute vertu, de toute sainteté[1]. »

Et, chose digne de remarque, le caractère qui sert à désigner cet être parfait exprime la parole complète 誠 par ses éléments symboliques.

La parole, la parole achevée parfaite, voilà donc le principe de toutes choses; ainsi les philosophes chinois du XIIe siècle et leurs disciples marchent, sans s'en douter peut-être, sur les traces du philosophe grec et s'élèvent avec lui jusqu'aux conceptions magnifiques du λογός éternel.

Mais remarquons bien que le parfait 誠 n'est pas le *T'ai-ki*, il est seulement équivalent à 理, lequel est comme nous l'avons vu l'acte immatériel du principe suprême.

Nous voici arrivés au terme de nos recherches, nous avons vu que l'école confucéenne a, en réalité, des conceptions métaphysiques qui se rapprochent beaucoup des conceptions des philosophes d'occident sur l'Être parfait, sur l'Éternel, sur l'Absolu.

Comme ceux-ci, ils décomposent les attributs de l'être primordial sur les données que leur fournit l'intuition intellectuelle. Comme eux, ils s'efforcent de soulever le voile sacré et de découvrir l'Esprit infini, éternel, immuable, absolu; mais ils n'ar-

[1] 誠者眞實無妄之謂天理之本然也 Commentaire du *Tchoung-Iong*, Chap. XXI par Tchou Hi. — 誠者天之道. Texte du même chapitre.

IMPRIMERIE NATIONALE.

rivent pas, comme nos spiritualistes et nos déistes, à concevoir l'esprit pur, tout puissant et omniscient, Dieu en un mot, comme radicalement séparé de la matière, de la matière qu'il aurait créée, par un acte de sa volonté infinie.

L'impuissance où se trouve leur esprit à concevoir la création *ex nihilo* les porte, comme les penseurs de notre antiquité occidentale, à croire que la matière, qui est le *Ki* 器, vase, le réceptacle des formes incréées contenues dans le sein du principe suprême immatériel, est éternel comme le premier principe.

Le *T'ai-ki* ne peut donc être considéré, malgré tous les attributs que lui prêtent les philosophes chinois, comme le Dieu de la philosophie spiritualiste, le Dieu des juifs, des musulmans et des chrétiens, car, ce principe suprême et spirituel n'est jamais séparé de la matière qu'il anime. Cela peut paraître contradictoire avec les notions premières que les métaphysiciens chinois exposent eux-mêmes sur la vie interne et sur les opérations du *T'ai-ki*, et cela est, en effet, en contradiction formelle avec leurs explications sur la priorité, de dignité si ce n'est de temps, de l'immatériel sur la matière.

Il ne faut pas s'en étonner, car l'esprit chinois, ne brille pas par la logique, tous ceux qui ont étudié et la langue et les productions intellectuelles de la Chine peuvent en rendre témoignage.

D'autre part, si la philosophie de l'école officielle n'est pas spiritualiste, elle n'est pas non plus maté-

rialiste, comme certains l'ont cru et l'ont écrit. On a pu voir, par les textes nombreux que nous avons cités, qu'il n'en est rien.

C'est le panthéisme, mais non pas le panthéisme cosmologique ou ontologique qui fait de Dieu la substance du monde.

A cet égard, tous les textes sont des plus clairs; il n'y a pas une seule substance, mais deux distinctes, quoique inséparables. Le panthéisme psychologique qui fait de la divinité l'âme du monde est donc en définitive le fond de toute la métaphysique de l'École des lettres.

Ce système subtil s'accorde bien avec la mentalité orientale, et particulièrement avec la mentalité chinoise, qui malgré les apparences, paraît si impropre aux conceptions purement abstraites. D'autre part, lorsqu'on a pu le dégager nettement des explications qu'en présente l'exposé, on se rend facilement compte des opinions contradictoires des missionnaires et des sinologues sur une philosophie qu'on peut, avec de la bonne volonté et la meilleure bonne foi, faire pencher sans peine et indifféremment vers le spiritualisme ou vers le matérialisme.

LE DÉFILÉ DE LONG-MEN
DANS LA PROVINCE DE HO-NAN,

PAR

ÉDOUARD CHAVANNES.

Long-men 龍門 « la Porte du Dragon[1] » est le nom populaire qu'on donne au défilé connu dans la littérature sous le nom de *I-k'iue* 伊闕 « les Piliers du *I* ». Là en effet se dressent, comme les piliers d'une porte, deux montagnes entre lesquelles coule la petite rivière *I* 伊, affluent de la rivière *Lo* 洛, qui elle-même se jette dans le *Hoang ho*. Cette localité se trouve à une trentaine de *li* au sud de la ville préfectorale de *Ho-nan fou* 河南府, dans la province de *Ho-nan*. Elle a été mentionnée par RICHT-

[1] *Long-men* est un nom commun à un très grand nombre de défilés; les deux plus célèbres de ces passages sont le *Long-men* de la province de *Chan-si*, et celui de la province de *Ho-nan*. Ils ont été souvent confondus l'un avec l'autre; ainsi les auteurs chinois répètent à satiété l'assertion que *Yu* le Grand perça la trouée de *Long-men* dans le *Ho-nan*, tandis que le tribut de *Yu* parle en réalité du *Long-men* du *Chan-si*. De même les sinologues européens ont souvent dit à tort que l'illustre historien *Se-ma Ts'ien* était né à *Long-men* du *Ho-nan*, alors qu'il vit le jour près de *Long-men* du *Chan-si*. Enfin, c'est à *Long-men* du *Chan-si*, et non (meâ culpâ) à *Long-men* du *Ho-nan*, qu'il faut localiser la tradition populaire suivant laquelle les carpes qui ont pu remonter le Fleuve Jaune jusqu'en ce point se transforment en dragons (Cf. *Journal asiatique*, sept.-oct. 1901, p. 221).

HOFEN (*China*, vol. II, p. 505), qui lui a consacré ces quelques lignes : « La digue rocheuse, dit l'éminent géographe, est rompue par la rivière (la rivière *I*) dans un défilé de 1 kilomètre de longueur, le *Long men* ou « Porte du Dragon ». Les habitants du pays le considèrent comme un des endroits les plus remarquables de la Chine. En effet, les parois rocheuses de la porte que la nature a créée ici à l'entrée de la plaine de *Lo-yang*, une des antiques résidences impériales, ont fourni l'occasion aux souverains d'autrefois, en particulier à des souverains des dynasties *Wei* et *T'ang*, d'assurer par des monuments la perpétuité de leur existence en creusant des temples dans le roc et en faisant des milliers de petites statues de Bouddhas dans des niches du rocher. »

En 1899, M. LEPRINCE-RINGUET, ingénieur des mines, visita ces lieux[1] et fut le premier à y prendre des photographies. Il a bien voulu m'autoriser à les publier, ainsi que l'estampage d'une vue du défilé gravée sur une stèle chinoise. Des trois clichés mis ainsi à ma disposition, deux sont malheureusement brisés (fig. 1 et 2); malgré cet accident, ils m'ont paru cependant présenter assez d'intérêt pour mériter d'être reproduits tels quels; les excellents dessins qui ont paru dans *Le tour du monde*[2], et que la maison Hachette a eu l'obligeance

[1] M. Leprince-Ringuet a publié dans *Le tour du monde*, nos des 5, 12, 19, 26 juillet et 2 août 1902, la relation de son « Voyage dans les provinces du nord de la Chine ».

[2] Livraison du 2 août 1902, p. 367.

de mettre à ma disposition, (fig. 3 et 4) suppléent d'ailleurs à l'imperfection de l'image photographique.

Les vues I et II (fig. 1 et 3 et fig. 2 et 4) ont été prises dans la plus grande des excavations. Cette excavation était vraisemblablement, à l'origine, une grotte couverte; mais aujourd'hui elle est à ciel ouvert; dans chacune des trois parois à angle droit qui forment le fond et les deux côtés sont pratiquées des niches dans lesquelles se détachent des statues colossales en haut relief. Le centre de la niche du fond est figuré dans la photographie n° I (fig. 1 et 3); on y voit un Bouddha assis qui mesure de 18 à 20 mètres de hauteur, de la base au sommet de l'auréole; à droite et à gauche sont deux statues de personnages debout; ils ont la tête rasée et le costume des çramaṇas et doivent être les deux disciples favoris du Bouddha; ces deux disciples sont vraisemblablement Ânanda et Kâçyapa [1]. La tête du Bouddha est entourée de deux nimbes; dans le premier, de forme ronde, on distingue reproduits sept fois en petites proportions, le Bouddha assis et ses deux acolytes debout; le second nimbe, extérieur au premier, est formé de flammes et présente aussi en son milieu le Bouddha et ses deux assistants; enfin une auréole passe derrière le second nimbe et redescend des deux côtés de la statue jusqu'au soubassement.

Aux deux extrémités de la niche du fond sont deux personnages debout. La photographie n° II (fig. 2 et 4)

[1] Cf. A. FOUCHER, *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, p. 159.

qui fait suite à la photographie n° I et se place à sa droite, représente, dans la partie qui est obscure, une de ces statues; le bras droit est disposé dans l'attitude de l'argumentation (vitarkamudrâ)[1]; cette image est celle d'un Bodhisattva, comme on le reconnaît à son costume; elle porte en effet sur les épaules l'écharpe appelée *uttarîya* et le corps est revêtu de la *dhoṭî*, sorte de jupon ou de pagne; elle est couverte de joyaux et la tête est surmontée d'un diadème[2]. Il est évident qu'elle devait avoir pour pendant à l'autre extrémité de la niche, la statue d'un autre Bodhisattva. Ainsi la niche du fond était occupée par le Bouddha ayant à ses côtés deux Arhats et deux Bodhisattvas.

La niche de la paroi qui est à droite pour le spectateur faisant face au Bouddha, est figurée dans la photographie n° II (fig. 2 et 4); elle est remplie par deux des quatre devarâjas ou lokapâlas; le premier tient en main le caitya qui est l'emblême de Virûpakṣa, gardien de l'ouest, tandis que le second portait selon toute vraisemblance une épée et doit être Virûḍhaka, gardien du sud. A droite et à gauche des deux lokapâlas, des niches de moindres dimensions abritent de nombreuses statues un peu plus grandes qu'un homme.

L'extrémité de gauche de la niche du fond, avec la statue d'un Bodhisattva, et la niche de la paroi de gauche avec les lokapâlas Dhṛitarâṣṭra, gardien de

[1] Cf. A. Foucher, *op. cit.*, p. 68.
[2] Cf. A. Foucher, *op. cit.*, p. 71-72.

l'orient, et Vaiçramaṇa, gardien du nord, n'ont pas été photographiées par M. LEPRINCE-RINGUET.

Dans les deux photographies que nous avons, on remarque des trous rectangulaires dans le roc qui paraissent avoir servi de mortaises pour recevoir des tenons; peut-être les pièces de bois qu'on y enfonçait servaient-elles à supporter des sortes de dais ou de baldaquins.

La photographie III (fig. 5) est une vue générale du défilé prise du seuil de la grande excavation. On peut la comparer à l'estampage chinois (fig. 6) qui figure le site considéré dans le sens opposé. La montagne occidentale où se trouvent les grottes principales est à droite sur l'estampage, tandis qu'elle est à gauche sur la photograpie.

Si nous cherchons à déterminer l'âge des excavations et des hauts reliefs de *Long-men*, nous relevons d'abord dans le *Wei chou* 魏書 (chap. CXIV, p. 8 v°) le texte suivant : « Au début de la période *king-ming* (500-503), *Che-tsong* ordonna par décret au *ta-tch'ang-ts'ieou-k'ing Pe Tcheng* de prendre pour modèles les grottes dans le roc du temple *Ling-yen* dans la capitale à *Tai*, et de faire, au sud de la rivière *Lo*, dans la montagne *I-k'iue*, deux grottes dans le roc en l'honneur de *Kao-tsou* et de l'impératrice douairière *Wen-tchao*. Quand on commença à les établir, le sommet où se trouvaient les grottes était à trois cent dix pieds du sol; mais, pendant la deuxième année *tcheng-che* (505), on l'évacua et on perça la montagne à une hauteur de vingt-trois *tchang* (deux

cent trente pieds); puis le *ta-tch'ang-ts'ieou-k'ing Wang Tche* fit observer que, si on perçait la montagne trop haut, on perdrait sa peine et qu'il était difficile de réussir; il proposa donc qu'on se transportât plus bas, dans le voisinage de la plaine; les grottes furent faites à cent pieds au-dessus du sol; elles eurent cent quarante pieds du nord au sud. Pendant la période *yong-p'ing* (508-511), le *tchong-yn Lieou T'eng* proposa qu'on fît encore une autre grotte dans le roc en l'honneur de *Che-tsong;* les grottes furent donc en tout au nombre de trois. Depuis la première année *king-ming* (500) jusqu'au sixième mois exclusivement de la quatrième année de la période *tcheng-koang* (523), on employa à ce travail 802,366 journées d'ouvriers (?) »

景明初世宗詔大長秋卿白整準代京靈巖寺石窟於洛南伊闕山爲高祖文昭皇太后營石窟二所。初建之始窟頂去地三百一十尺。至正始二年中始出斬山二十三丈。至大長秋卿王質謂斬山太高費功難就。奏求下移就平。去地一百尺。南北一百四十尺。永平中中尹劉騰奏爲世宗復造石窟一。凡爲三所。從景明元年至正光四年六月巳前用功八十萬二千三百六十六。

Ce texte demande quelques explications. La dynastie des *Wei* du nord était issue d'un peuple de race *Sien-pi* 鮮卑 que nous trouvons, dès l'année 313, occupant la ville de *P'ing-tch'eng* 平城 (à cinq *li* à l'est de *Ta-t'ong fou* 大同府 dans le nord de la pro-

vince de *Chan-si* 山西) et celle de *Cheng-lo* 盛樂 (au nord-ouest de *Ta-t'ong fou*[1]); le chef de ce peuple portait alors le titre de « duc de *Tai* » 代公 qui lui avait été conféré en 310 par l'empereur *Hoai ti*, de la dynastie *Tsin*[2]; *Tai* désignait en effet la région de *Ta-t'ong fou* à l'époque des *Ts'in* et des *Han*. En 386, le prince de *Tai* fixa sa capitale à *Cheng-lo* et se proclama empereur, en donnant à la dynastie nouvelle qu'il fondait le nom de *Wei* 魏; en 398, il se transporta à *P'ing-tch'eng* qui devint ainsi la capitale des *Wei* et le resta pendant près d'un siècle. En 494, l'empereur *Kao-tsou* abandonna *P'ing-tch'eng* et transféra sa résidence à *Lo-yang* 洛陽 (aujourd'hui *Honan fou*), autrefois capitale des *Han* occidentaux. *Kao-tsou* eut pour successeur son fils *Che-tsong* (500-515); ce fut *Che-tsong* qui, dès la première année de son règne, entreprit de faire faire à *Long-men*, en l'honneur de son père défunt *Kao-tsou*, et de sa mère défunte l'impératrice *Kao* dont le nom posthume était *Wen-tchao*[3], deux temples dans le roc sur le modèle de ceux qui existaient à *P'ing-tch'eng*, l'ancienne capitale de la dynastie dans le pays de *Tai*[4]. Entre 508 et 511, on creusa un troisième

[1] *Wei chou*, chap. I, p. 4 v°; — *T'ong kien kang mou*, année 313, à la fin.

[2] *T'ong kien kang mou*, année 310.

[3] La biographie de cette impératrice se trouve dans le chapitre XIII (p. 6 r°) du *Wei chou*.

[4] Ces temples de *P'ing-tch'eng* sont ceux que le *Ta Ts'ing i t'ong tche* (chap. CIX, p. 8 r°) mentionne sous le nom de « temples des grottes dans le roc » 石窟寺; ils étaient situés dans la montagne *Ou-tcheou* 武州. Une géographie locale citée par le *Ta Ts'ing i*

temple dans le roc en l'honneur de *Che-tsong* lui-même qui était le souverain régnant alors.

En 515, *Che-tsong* eut pour successeur son fils *Sou-tsong* 肅宗, qui, né en 510, était âgé de cinq ans à peine quand il monta sur le trône [1]. La régence fut exercée par sa mère, l'impératrice-douairière *Hou* 胡太后, souveraine qui, par son ambition effrénée et son énergie indomptable, peut être comparée à l'impératrice *Lu* [2] 呂太后, de la dynastie *Han*, et à l'impératrice *Ou* [3] 武皇后, de la dynastie *T'ang*. Le nouveau règne fut favorable au développement des temples de *Long-men;* le quatrième mois de l'année 517, le jour *i-mao*, l'impératrice-douairière *Hou* se rendit aux temples des grottes dans le roc à *I-k'iue* 伊闕石窟寺 et revint le même jour dans son palais [4]; de même, en 526, le huitième mois, le jour *ou-yn*, l'empereur *Sou-tsong* visita les temples méridionaux des grottes dans le roc 南石窟寺, et rentra le même jour à la capitale [5].

t'ong tche dit : « Les dix temples des grottes dans le roc sont à trente *li* à l'ouest de la ville préfectorale de *Ta-t'ong;* ils furent établis sous la dynastie des *Yuen Wei;* commencés pendant la période *chen-joei* (414-415), ils furent terminés pendant la période *tcheng-koang* (520-524), et ce travail ne fut donc achevé qu'au bout de cent années. » Les grottes y étaient au nombre de mille et les statues de Bouddhas au nombre de dix mille. — On voit qu'il y aurait lieu de compléter l'étude des monuments de *Long-men* par celle des sculptures de *Ta-t'ong fou*.

[1] Cf. *Wei chou*, chap. IX, p. 1 r°.

[2] Cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. franç., t. II, p. 406 et suiv.

[3] Cf. *T'ang chou*, chap. IV.

[4] Cf. *Wei chou*, chap. IX, p. 3 r°.

[5] Cf. *Wei chou*, chap. IX, p. 10 v°.

Dans le vaste recueil épigraphique intitulé *Kin chi tsoei pien*, nous trouvons trois inscriptions de *Long-men* qui remontent à l'époque des *Wei;* l'une (chap. XXVII, p. 37 r° et suiv.), datée de l'année 511, est intitulée : « Relation sur la grotte et les statues dans le roc faites par le roi de *Ngan-ting*, préfet de *Hoa-tcheou* » 華州刺史安定王造石窟像記. Le nom personnel de ce roi de *Ngan-ting* était *Sie* 燮; il était fils de *Hiou* 休, qui eut aussi le titre de roi de *Ngan-ting*, et qui reçut le nom posthume de roi *Tsing* 靖王; *Hiou* était lui-même le treizième fils d'un héritier présomptif du trône des *Wei* qui mourut en 451 et qui, bien qu'il n'ait point effectivement régné, fut canonisé sous le nom de « l'empereur *King-mou* » 景穆皇帝. Le roi de *Ngan-ting*, *Sie*, fit à *Long-men* une grotte en l'honneur de sa grand'mère, la reine *Mong* 孟, femme de l'empereur *King-mou*, et aussi en l'honneur de son père défunt, le roi *Tsing*, et de sa mère défunte, la reine *Tsiang* 蔣.

La seconde inscription (chap. XXVIII, p. 9 r° et suiv.) n'est pas datée; mais, d'après les événements qui y sont rappelés, on voit qu'elle dut être érigée sous le règne de l'empereur *Che-tsong* 世宗, dont le nom posthume est *Siuen-ou* 宣武 (500-515); elle rappelle que le général *Yang Ta-yen* 楊大眼, à son retour d'une expédition militaire dans le Sud, passa par *Long-men* et y fit faire une grotte ornée de statues en l'honneur de l'empereur défunt *Hiao-wen* 孝文, dont le nom de temple est *Kao-tsou* 高祖 (471-499).

Enfin, une troisième inscription (chap. XXVIII, p. 11 r° et suiv.), qui paraît être un peu postérieure à la seconde et qui en reproduit d'ailleurs plusieurs termes, commémore les travaux faits dans une grotte par deux personnages appelés *Wei Ling-ts'ang* 魏靈藏 et *Sie Fa-chao* 薛法紹.

Les temples de *Long-men* n'étaient pas d'ailleurs les seuls qui, aux environs de la capitale des *Wei*, fussent creusés dans la montagne. La grande géographie *Ta Ts'ing i t'ong tche* (chap. CLXIII, p. 7 v°) mentionne en effet le temple du Sukhâvatî 淨土寺, qui se trouvait au nord-est de la sous-préfecture de *Kong* 鞏, elle-même au nord-est de *Ho-nan fou;* ce temple était appelé aussi temple de la grotte dans le roc 石窟寺 ou temple du Bouddha de pierre 石佛寺; la grotte et le Bouddha, ce dernier présentant toutes les marques primaires et secondaires 相好 (lakṣanas) du saint, avaient été taillés dans le roc pendant la période *king-ming* (500-503); ils furent souvent célébrés par les littérateurs de l'époque des *T'ang* et des *Song*.

Des textes que nous avons cités précédemment, il résulte que la plupart des sculptures de *Long-men* furent exécutées pendant les premières années du VIe siècle de notre ère; on pourrait donc être tenté d'assigner cette date au Bouddha colossal dont M. Leprince-Ringuet nous a procuré la photographie. Si l'on admettait cette manière de voir, l'influence directe et évidente de l'art hindou qui se manifeste dans cette statue n'aurait rien qui doive nous sur-

prendre; les *Wei*, en effet, avaient renoué les relations avec les pays d'Occident interrompues depuis la fin des *Han;* dès l'année 338, leur empire s'étendait jusqu'au *P'o-lo-na* 破洛那, c'est-à-dire jusqu'au Ferghânah[1]; en 445, le royaume de *Chan-chan* 鄯善, au sud du Lop-nor, s'était soumis à eux et la route du Turkestan avait été rouverte[2]. De nombreuses missions furent alors envoyées en Occident; la plus célèbre est celle de *Song Yun* 宋雲 et *Hoei-cheng* 惠生; chargés par l'impératrice-douairière *Hou* de se rendre dans les pays d'Occident pour y prendre des ouvrages bouddhiques, *Song Yun* et ses compagnons partirent en 519 et revinrent en 522; ils avaient visité l'Oudyâna (vallée du Svât) et le Gandhâra (région de Peshawar); la relation que nous avons de leur voyage présente une haute importance géographique et historique[3]. Il est évident que soit *Song Yun*, soit ceux qui le précédèrent, purent rapporter en Chine des spécimens de l'art du Gandhâra qui servirent de modèles aux sculpteurs et aux peintres.

Cependant, si bon nombre des statues de *Long-*

[1] Cf. *Wei chou*, chap. I, p. 6 r°; — *T'ong kien ts'i lan*, année 338. — Le *T'ang chou* (chap. CCXXI, *b*, p. 3 v°) identifie formellement le *P'o-lo-na* de l'époque des *Wei* avec le Ferghânah.

[2] Cf. *Wei chou*, chap. IV, *b*, p. 3 r°; — *T'ong kien kang mou*, année 445. — Le *Chan-chan* des *Han* était près de Hami, tandis que le *Chan-chan* des *T'ang* était au sud du Lop-nor; il résulte de la relation de *Song Yun* que, sous les *Wei*, on désignait par le nom de *Chan-chan* le même pays que sous les *T'ang*.

[3] Cette relation se trouve dans le chapitre V du *Lo yang kia lan ki* publié en 547. Elle a été traduite par BEAL.

men doivent être attribuées à la dynastie *Wei*, je ne crois pas que ce soit le cas pour celles que nous publions ici, et, à mon avis, il convient de les considérer comme des monuments de l'époque des *T'ang*. En effet, dans le *Ho-nan t'ong tche*[1] 河南通志 (chap. xx, p. 38 r° et v°), le paragraphe, d'ailleurs fort court, relatif à *Long-men*, se termine ainsi : « Dans les parois rocheuses on a creusé des niches de pierre et des Bouddhas de pierre qui, tant grands que petits, se comptent par milliers. Toutes ces sculptures ont été faites à l'époque des *Wei* postérieurs et des *T'ang*. Parmi ces niches, il y en a trois qui sont extrêmement grandes; elles ont été faites sous les *T'ang* par *T'ai*, roi de *Wei*, en l'honneur de l'impératrice *Tchang-suen*. » 壁間鑿石龕石佛大小千數。皆後魏及唐時所鑿。中有極大者三龕。唐魏王泰爲長孫后所造。Ce *T'ai*, roi de *Wei*, nous est bien connu, car nous possédons sa biographie dans le chapitre LXXX du *T'ang chou;* c'est sous sa direction que fut rédigé le vaste traité de géographie intitulé *Kouo ti tche* 括地志 qui, publié en 642[2], est aujourd'hui perdu. *T'ai* était le quatrième fils de l'empereur *T'ai-tsong;* né en 618, il mourut en 652[3]. Il est connu dans l'histoire sous le nom de roi de *P'ou* 濮王, titre qu'il

[1] Publié en 1660. Bibliothèque nationale, nouv. fonds chinois, n° 285.

[2] *T'ong kien kang mou*, année 642, premier mois.

[3] Le *T'ang chou* (chap. III, p. 2 r°) nous donne la date de sa mort, et (chap. LXXX, p. 4 r°) l'âge auquel il mourut, ce qui nous permet de déterminer la date de sa naissance.

reçut en 647, tandis que, de 638 à 645, il avait eu le titre de roi de *Wei* 魏王. Sa mère, l'impératrice *Tchang-suen* 長孫, dont le nom posthume est *Wen-té* 文德, fut aussi la mère de l'empereur *Kao-tsong*, neuvième fils de *T'ai-tsong;* née en 601, elle mourut en 636[1].

C'est en 642 que le roi de *Wei*, *T'ai*, acheva les travaux dont parle le *Ho-nan t'ong tche*. Nous en avons la preuve dans une inscription commémorative dont le texte nous est conservé par le *Kin tche tsoei pien* (chap. XLV, p. 17 et suiv.); cette inscription rupestre avait dix pieds et six pouces de hauteur et six pieds et six pouces de largeur; elle comportait trente-deux lignes de cinquante et un mots chacune; elle fut composée en 642 par *Tch'en Wen-pen* 岑文本 et écrite par *Tch'ou Soei-leang* 褚遂良; elle est intitulée : « Stèle sur les niches bouddhiques de *I-k'iue* » 伊闕佛龕碑, et, comme elle est consacrée à perpétuer le souvenir des trois niches faites par *T'ai*, roi de *Wei*, on la désigne souvent sous le nom de « Relation sur les trois niches » 三龕記. On voit encore aujourd'hui les vestiges de cette inscription au sud de la grotte *Pin-yang* 賓陽洞, qui était celle qu'avait fait aménager *T'ai*, roi de *Wei*.

L'auteur du *Kin che wen tse ki* 金石文字記, *Kou Yen-ou* 顧炎武 (seconde moitié du XVII[e] siècle), déclare que la grotte *Pin-yang* 賓暘洞 est la plus grande et que les statues qui s'y trouvent sont les

[1] *T'ang chou*, chap. II, p. 5 r°, et chap. LXXII, p. 2 v°.

plus colossales de toutes celles qui se voient à *Long-men* (*Kin che tsoei pien*, chap. XLV, p. 21 v°). L'épigraphiste *Pi Yuen* 畢沅, qui visita *Long-men* en 1786, nous dit d'autre part qu'il alla considérer les trois niches faites par *T'ai*, roi de *Wei*, dans la grotte *Pin-yang* 賓陽洞, et qu'il y admira des statues bouddhiques hautes de cinquante à soixante pieds (*Kin tche tsoei pien*, chap. XLV, p. 22 r°). D'autre part, l'excavation explorée par M. Leprince-Ringuet lui fut indiquée comme la plus belle de l'endroit, et le Bouddha du centre mesure de dix-huit à vingt mètres de hauteur; par conséquent elle n'est autre que la grotte *Pin-yang* et les trois niches du fond et des deux côtés, dans lesquelles se détachent en haut-relief des statues énormes, sont précisément les trois niches faites par *T'ai*, roi de *Wei*. Je daterai donc de l'année 642 les sculptures dont nous donnons ici la reproduction. Il n'est pas sans intérêt pour l'histoire de l'art chinois de déterminer ainsi avec exactitude l'époque à laquelle remontent ces monuments.

Quelques renseignements sur *Long-men* peuvent encore être recueillis dans les sections *Chan tch'oan tien* 山川典 (chap. LII) et *Tche fang tien* 職方典 (chap. CCCCXXVIII-CCCCXLI) du *T'ou chou tsi tch'eng*; mais on n'en doit faire usage qu'avec précaution, car cette immense encyclopédie n'échappe pas aux reproches qu'on adresse avec raison à toutes les publications similaires qui ont vu le jour en Chine; l'absence de sens critique s'y fait trop souvent sentir. C'est ainsi que, d'après cet ouvrage (*Chan tch'oan*

tien, chap. LII, *Ki che*, p. 2 r°), le temple *Yong-ning* 永寧 et sa pagode à neuf étages, construits en 516 par l'impératrice-douairière *Hou*, de la dynastie *Wei*, se seraient trouvés à *Long-men;* or il suffit d'ouvrir à la première page le *Lo yang kia lan ki*[1] 洛陽伽藍記 pour constater que ces édifices étaient à l'intérieur de la ville de *Lo-yang* et n'ont rien de commun avec les temples de *Long-men*. D'autre part, la plupart des textes que cette compilation nous fournit sur le célèbre défilé sont des dissertations littéraires qui pèchent par le manque de précision et qui nous laissent dans l'incertitude chaque fois que nous attendrions une indication exacte. Quoi qu'il en soit, voici ce qu'on peut extraire des textes rassemblés dans le *T'ou chou tsi tch'eng :*

Long-men est la localité qui est mentionnée dans le *Tso tchoan*, à la date de la vingt-sixième année du duc *Tchao* (516 avant J.-C.), sous le nom de Barrière de la Porte 闕塞. Elle apparaît dans l'édition du *Choei king* 水經, de *Li Tao-yuen* 酈道元, sous son nom actuel de *I-k'iue* 伊闕. *Li Tao-yuen*, qui mourut en 527 ap. J.-C., parle déjà des niches qui avaient été taillées à *I-kiue*, il nous apprend en outre que, sur la paroi de gauche (orientale) du défilé, on déchiffrait une inscription marquant le point jusqu'où les eaux s'étaient élevées lors d'une crue qui s'était produite la quatrième année *hoang-tch'ou* (223 ap. J.-C.); sur la paroi de droite (occiden-

[1] Écrit en 547 par *Yang Hiuen-tche* 楊衒之.

tale), une autre inscription commémorait les travaux qui furent exécutés la cinquième année *yong-k'ang* (304 ap. J.-C.), par divers fonctionnaires pour améliorer le cours de la rivière *I*[1].

D'après le *Ho-nan fou tche* 河南府志 (cité dans le *Chan-tch'oan tien*, chap. LII), l'impératrice-douairière *Hou*, de la dynastie *Wei*, fit sculpter, dans les parois rocheuses de *Long-men*, des images de bouddhas, les unes grandes, les autres petites, qui sont innombrables; de ces images, les plus considérables sont celles de la grotte *Pin-yang* 賓陽洞. — On voit combien est peu exact ce renseignement qui tendrait à nous faire croire que les hauts reliefs de la grotte *Pin-yang* sont l'œuvre de l'impératrice *Hou*, tandis qu'ils ont été en réalité exécutés par *T'ai*, roi de *Wei*.

A l'époque des *Wei*, les temples de *Long-men* étaient au nombre de huit. Le *Chan tch'oan tien* (chap. LII) en énumère d'abord six qui sont : le *Pao-yng se* 寶應寺, le *Kia-chan se* 嘉善寺, le *T'ien-tchou se* 天竺寺, le *Ts'ien-k'i se* 潛溪寺, le *Fong-sien se* 奉先寺 et le *Koang-hoa se* 廣化寺. Les deux derniers seuls ont été conservés. Le temple *Koang-hoa* est celui où fut enterré le çramaṇa hindou *Ou-wei* 無畏 (Subhakara; cf. BUNIYU NANJIO, *Çatalogue*, Appendice II, n° 154); ce religieux qui vint à *Tch'ang-ngan* en 716, mourut en 735[2]. Un jour, dit-on, l'empereur *Hiuen-tsong* (713-755) s'étant

[1] Cf. *Choei king tchou che*, chap. XV, p. 20 v°.

[2] Cf. *Fo tsou t'ong ki*, chap. XXIX, p. 12 r°.

rendu à *Lo-yang* au moment où sévissait une cruelle sécheresse, fit mander *Ou-wei* par l'eunuque *Kao Li-che; Ou-wei* remplit son bol de religieux avec de l'eau qu'il agita au moyen d'un couteau en prononçant plusieurs centaines d'invocations en langue étrangère; au bout de quelque temps, une vapeur blanche, semblable à la fumée d'un brûle-parfums, s'éleva du vase; elle monta droit en l'air et tout aussitôt un violent orage, accompagné d'une pluie abondante, éclata. Au lieu où s'était accompli ce prodige, l'empereur fit élever le temple *Ho-tse* 荷澤寺 qui est au sud du pont *T'ien-tsin* 天津, à cinq *li* au sud de *Lo-yang*[1].

Le *Chan tch'oan tien* mentionne encore, au nombre des temples de *Long-men* élevés sous les *Wei*, le *Hiang chan se* 香山寺, le *Yong-ning se* 永寧寺 et le *Che-k'ou se* 石窟寺. Pour le *Yong-ning se*, l'erreur est évidente, car, ainsi que nous l'avons fait remarquer, ce temple était dans la ville même de *Lo-yang*, et non à *Long-men*. Quant au *Che-k'ou se* ou temple des grottes dans le roc, il ne semble pas que ce soit un temple particulier; ce nom paraît s'appliquer à tous les temples taillés dans le roc, qui se trouvaient à *Long-men*. Reste le *Hiang-chan se* que nous pouvons considérer comme le septième des huit temples de *Long-men*. Il existait encore à l'époque des *T'ang*, et est même déclaré le plus beau de la région par *Pe Kiu-i* 白居易 (772-846) dans

[1] Cf. *Tche fang tien*, chap. CCCCXXXIV, p. 2 v°; — *Ta Ts'ing i t'ong tche*, chap. CLXIII; p. 7, v°.

la dissertation que ce célèbre poète écrivit en 832 pour rappeler les réparations faites au temple[1]. C'est dans ce bâtiment que *Pe Kiu-i* s'était retiré pour se livrer avec huit autres hommes de talent aux délices de la littératnre et de la philosophie; aussi cette illustre compagnie s'était-elle surnommée elle-même les « neuf vieillards du *Hiang-chan* ». *Pe Kiu-i* fut d'ailleurs enterré sur la montagne *Hiang* 香山, qui est la montagne orientale de *Long-men*, et on le désigne souvent en l'appelant *Pe Hiang-chan* 白香山.

Quant au huitième temple de *Long-men*, c'était le *K'ien-yuen se* 乾元寺 qui, placé d'abord tout au sommet de la montagne orientale, fut transporté en l'année 1560 au pied de la hauteur pour être mis à l'abri des maraudeurs.

Sous les *T'ang* on comptait dix temples à *Long-men;* c'étaient sans doute les huit temples qui existaient dès l'époque du *Wei*, et deux autres plus nouveaux dont nous ne savons pas les noms.

Nous terminerons cette notice par la traduction de quelques textes qui compléteront ou confirmeront ce que nous venons de dire.

[1] Le texte de cette dissertation se trouve dans le *Tche fang tien*, chap. CCCCXLI, p. 5, v°-6 r°.

I

Récit d'une excursion à *I-k'iue*, écrit par *Tou Mou* 都穆, à l'époque des *Ming* (1368-1628). — Cité dans le *Chan tch'oan tien*, chap. LII.

I-k'iue 伊闕 est à trente *li* au sud-ouest de *Lo-yang* 洛陽. En l'année *koei-yeou*, le second mois de l'hiver, le vingt-neuvième jour, le docteur *Lou King-fou* 路敬夫 et moi, partîmes ensemble pour une excursion. A cinq *li* en dehors de la ville, nous passons le pont *T'ien-tsin* 天津; les pierres des anciens débris du pont ont été toutes enlevées par ceux qui étaient assez forts pour le faire, et maintenant on les a remplacées par du bois. Deux *li* plus loin, nous arrivons à la chapelle de *Chao-tse*[1] 邵子祠, qui est ce qu'on appelle « la Retraite de la paix et de la joie » 安樂窩; il s'y trouve une statue modelée en argile, après l'avoir saluée avec respect, nous sortons.

Vingt-trois *li* plus loin, nous arrivons à *I-k'iue* 伊闕; cette localité a pris ce nom (les piliers du *I*) parce que deux parois rocheuses abruptes s'y font face, tandis que la rivière *I* coule entre elles; le peuple l'appelle aussi *Long-men* (la Porte du Dragon). On dit que ces deux parois ont été coupées par *Yu* 禹; *Se-ma Wen-kong*[2] 司馬温公 a déjà discuté ce point; il estime que c'est là un effet naturel, et que *Yu* s'est borné à régulariser (le défilé), mais qu'il

[1] Il s'agit de *Chao Yong* 邵雍 (1011-1077), littérateur célèbre de l'époque des *Song*. Cf. Giles, *Biographical Dictionary*, n° 1683.

[2] *Se-ma Koang* 司馬光 (1019-1086).

ne l'a pas percé. *Long-men* 龍 門 est maintenant dans la sous-préfecture de *Hia-tsin*[1] 夏 津, de la province de *Chan-si* 山 西; c'est là que se trouvaient véritablement les traces de *Yu*, et ce n'est donc point ici.

Gravissant la hauteur occidentale, nous montons au temple *Ou-long* 五 龍 寺; puis, longeant le bord escarpé de la montagne, nous entrons dans le temple *Ts'ien-k'i* 潛 溪 寺; ce temple est entièrement fait de grottes dans le roc; en effet, sur toute la montagne, à l'intérieur et à l'extérieur, se trouvent des Bouddhas de pierre qui, grands ou petits, se comptent par milliers et par myriades; on rapporte qu'autrefois, sous la dynastie *Wei*, dont le nom de famille était *T'o-pa* 拓 跋 魏, l'impératrice *Hou* 胡 后, qui était une bouddhiste fervente, ordonna à des artistes de les sculpter.

Après avoir pris le repas de midi avec (*Lou*) *King-fou*, nous sortons du temple et nous nous acheminons vers l'est. Dans les anfractuosités des rochers, il y a parfois des eaux courantes; en particulier un peu au nord sont trois sources qui, pendant les quatre saisons de l'année, sont constamment chaudes; on les appelle les sources chaudes 溫 泉.

Deux *li* plus loin, nous traversons la rivière *I* 伊 水; tournant vers le sud-est, nous arrivons au bout d'un demi-*li* à la montagne orientale; un grand rocher

[1] Il y a ici une faute d'impression, car *Hia-tsin* est une sous-préfecture du *Chān-tong*. *Long-men* du *Chan-si* est à 25 *li* au nord-ouest de la sous-préfecture de *Ho-tsin* 河 津, préfecture de *P'ing-yang*, province de *Chan-si*, et à 80 *li* au nord-est de la sous-préfecture de *Han-tch'eng* 韓 城, préfecture de *Si-ngan*, province de *Chàn-si*.

brisé par le milieu est, nous dit un vieux religieux, ce qu'on appelle la Porte du Dragon 龍門; autrefois il y eut un Dragonqui sortit par là; les marques des écailles et de la crinière sont visibles sur la pierre. On voit par là que ce qu'on dit communément paraît erroné; en effet, les visiteurs s'arrêtent toujours à la montagne occidentale, et personne ne leur indique la montagne orientale, aussi ne voient-ils jamais cet endroit; bien que (*Se-ma*) *Wen-kong* dans sa dissertation se borne à dire que (le défilé) ne fut pas percé par *Yu*, on comprend en voyant cet endroit (d'où vient le nom de *Long-men*[1]).

Soixante pas plus loin, nous arrivons à une roche surplombante sur le côté de laquelle sont restées les empreintes d'un tigre; on l'appelle la roche support du tigre 虎托石.

Après trente pas encore, nous trouvons la pierre du phénix 鳳凰石; les empreintes, qui sont grandes d'un pied environ, sont faites de cinq griffes et un éperon qui sont profondément enfoncés dans les veines du rocher; ces empreintes et celles du tigre passent pour des prodiges. Elles peuvent sembler une imposture; cependant je considère que, dans les

[1] L'auteur veut dire ceci : le nom de *Long-men* désigne proprement la roche fendue qui se trouve sur la montagne orientale; c'est par erreur que le vulgaire en a fait le nom du défilé lui-même et, par suite, a confondu ce défilé avec le *Long-men* du *Chan-si*. *Se-ma Wen-kong* a montré, dans sa dissertation, que le *Long-men* qui passe pour avoir été percé par *Yu* le Grand, est celui du *Chan-si*, et non celui du *Ho-nan*, mais il n'a pas su d'où venait le nom de *Long-men* attribué au défilé du *Ho-nan*.

représentations qu'on fait actuellement du phénix, (cet oiseau) n'a qu'un éperon et trois griffes; je n'ai jamais entendu dire que ses griffes fussent au nombre de cinq; si vraiment nous avions affaire ici à une imposture, pourquoi n'aurait-on pas imité la forme qui se voit sur les images? Il y a donc quelque raison de croire que (cette empreinte) est véritable.

(*Lou*) *King-fou* me dit : « Dans cette excursion, nous avons appris à connaître la Porte du Dragon, nous avons discuté la question des griffes du phénix; ce sont là des choses que les gens ordinaires n'ont point apprises; je désire que vous rédigiez un récit pour compléter les lacunes de la géographie provinciale. » J'écrivis donc cela.

II

Parmi les nombreuses poésies qui furent composées sur *Long-men*, j'en choisis une qui est l'œuvre du poète *Tou Fou* 杜甫 (708-766)[1]; elle est citée dans le *Chan tch'oan tien* (chap. LII) :

PROMENADE AU TEMPLE *FONG-SIEN* À *LONG-MEN*.

遊龍門奉先寺.

Après m'être promené aux environs du temple,
Je suis revenu passer la nuit dans son enceinte.

[1] La biographie de *Tou Fou* (*Kieou T'ang chou*, chap. CXC, 3ᵉ partie, et *T'ang chou*, chap. CCI) nous apprend qu'il mourut la deuxième année *yong-t'ai* (766), à l'âge de cinquante-neuf ans. Il était donc né en 708. Il faut rejeter les dates 712-770 indiquées par GILES dans son *Biographical Dictionary*.

La vallée plongée dans l'ombre fait entendre des sons mystérieux;

La forêt baignée par la lune répand une ombre claire.

Les piliers célestes[1] touchent aux constellations;

Tandis que je suis couché au milieu des nuées, mes vêtements sont devenus froids.

Je désire rester éveillé pour entendre la cloche du matin[2]

Qui invite les hommes à se livrer à un profond examen de conscience.

III

Notice inscrite sur une stèle chinoise de l'année 1865 représentant une vue de *Long-men*.

(L'estampage de cette stèle est reproduit plus loin; voir fig. 6.)

Texte gravé à gauche :

Parmi les huit vues célèbres[3] de *Lo-yang*, *Long-men* est la première. Au nombre des dix temples de *Long-men* est le temple *Ts'ien-k'i* 潛溪 et ce temple *Ts'ien-k'i* est ce qu'on appelle la grotte *Pin-yang* 賓

[1] Les deux montagnes du défilé qui sont comme les piliers d'une porte.

[2] La cloche du temple que les religieux font résonner au point du jour.

[3] Le nombre de huit paysages célèbres 八景 est un nombre consacré; dans chaque province ou dans chaque préfecture on énumère huit vues qui passent pour les plus beaux sites de l'endroit; on a donc les huit vues de *Lo-yang* comme on a les huit vues du *Chàn-si* ou les huit vues de Canton (cf. *China Review*, vol. II, p. 143), etc.

陽洞. Ce qui fait face à la grotte[1], c'est le temple *Hiang-chan* 香山; là se trouve l'ancien endroit où, sous les *T'ang*, *Pe Kiu-i* 白居易 forma l'association des neuf vieillards[2].

Comme les deux montagnes de l'est et de l'ouest se dressent à pic l'une en face de l'autre, on a appelé cet endroit « les piliers du *I* » 伊闕; la rivière *I* coule au milieu; le nom populaire est « la Porte du Dragon » 龍門.

Ce lieu se trouve être exactement le grand chemin formant carrefour pour ceux qui vont et viennent du nord au sud; les voyageurs s'y succèdent sans interruption.

Dans ces montagnes les belles formes des Bouddhas de pierre défient l'énumération. Ce sont toutes des images faites depuis l'époque des *Wei* et des *T'ang*; elles portent des inscriptions avec leurs noms. Tous les hommes de mérite des quatre points cardinaux qui passent par là s'arrêtent sans exception pour prendre connaissance de ce beau site et ne veulent pas s'en aller aussitôt.

Pour moi, emmenant avec moi deux ou trois compagnons, nous nous sommes souvent promenés là ensemble. Après je ne sais combien de ces promenades, j'eus dans mon cœur une pleine connaissance du véritable aspect de ces montagnes. C'est pourquoi j'ai tracé ce dessin pour en conserver en quelque manière l'impression générale. Ce sera une instruc-

[1] Il faut entendre « de l'autre côté de la rivière ».

[2] Cf. p. 150, l. 3-7.

tion pour ceux qui n'ont pas encore visité ces montagnes; en se mettant en face de ce dessin, ils pourront faire le voyage en restant couchés. En même temps, j'ai rédigé ce récit pour commémorer mon enthousiasme d'un moment.

En ce temps, c'était la quatrième année *t'ong-tche* (1865), dans la seconde décade du mois *kia-p'ing*[1]. Le lettré retiré de *Lo-tch'oan*, *Yu* 余, dont le nom personnel est *Tch'ong-té* 崇德 a écrit ceci.

A la fin de cette notice on voit un sceau avec les deux mots *Tong-cheng* 東昇 qui sont l'appellation de *Yu Tch'ong-té*.

Au-dessus du dessin on lit en grosses lettres le titre : « Paysage magnifique de *Long-men* », et, à gauche, la mention : « Dessiné par *Tong-cheng* » (=*Yu Tch'ong-té*).

Puis vient une petite poésie dont voici la traduction :

« La grotte *Pin-yang* à *I-k'iue*, au printemps plusieurs fois j'y suis venu;

Les nuages se produisent et les pics sont presque invisibles; les arbres sont obscurs, et les temples silencieux et sombres;

Les Bouddhas de pierre se perpétueront à travers mille âges; le pont flottant compte cent mesures de huit pieds.

Dans ce dessin est vraiment représenté le beau paysage; je ne suis point capable de m'élever à la hauteur de votre ode sublime. »

[1] Le douzième mois. Cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. franç., t. II, p. 162, n. 3.

Les vers précédents sont une composition que j'ai faite autrefois pour répondre à une première poésie de maître *P'an Tai-ming* 潘帶銘.

L'auteur de cette notice signe : « *Tche-choei* 智水, originaire de *Song-lo* 嵩麓. »

C'est ce même nom de *Tche-choei* qu'on retrouve dans les caractères du cachet apposé à la suite de la signature.

Enfin, à gauche du dessin, vers le bas, on lit la mention : « Le religieux *Hai-yu* 海雨 a gravé ceci sur pierre. »

NOTES ADDITIONNELLES.

I. — Nous avons mentionné, dans la note 4 de la page 139, les grottes dans le roc qui sont à 30 *li* à l'ouest de *Ta-t'ong fou*; en outre un passage du *Wei chou* (cité page 137, lignes 19 et suiv.) nous a fourni le nom du temple *Ling-yen* qui se trouvait dans ces grottes. D'après un texte du *K'ai-yuen che kiao lou* (*Trip. Jap.*, vol. XXXVIII, fasc. 4, p. 55 r°), le temple *Ling-yen* 靈巖 fut creusé dans la face nord de la montagne *Ou-tcheou* 武周 par le religieux *T'an-yo* 曇曜 pendant la période *ho-p'ing* (460-465). La plus grandes des niches avait plus de 20 *tchang* (= 200 pieds) de hauteur et pouvait contenir plus de 3,000 hommes; sur toutes les faces on avait sculpté des statues admirables; les niches se succédaient sur une longueur de plus de 30 *li*; à l'extrémité orientale était un temple bouddhique desservi par 1,000 personnes. — L'exploration archéologique de ces monuments, dont il doit être resté des vestiges, ne pourrait manquer d'être intéressante.

II. — Pour épuiser l'épigraphie de *Long-men*, il convient encore de citer l'inscription composée pendant la période *k'ai-yuen* (713-741) par *Tchang Kieou ling* 張九齡, et l'inscription écrite en l'année 1011 de la propre main de l'empereur *Tchen-tsong*, de la dynastie *Song* (cf. *Kin che ts'oei pien*, chap. LXXXI et chap. CXXIX). Mais ces deux textes sont dépourvus d'intérêt historique.







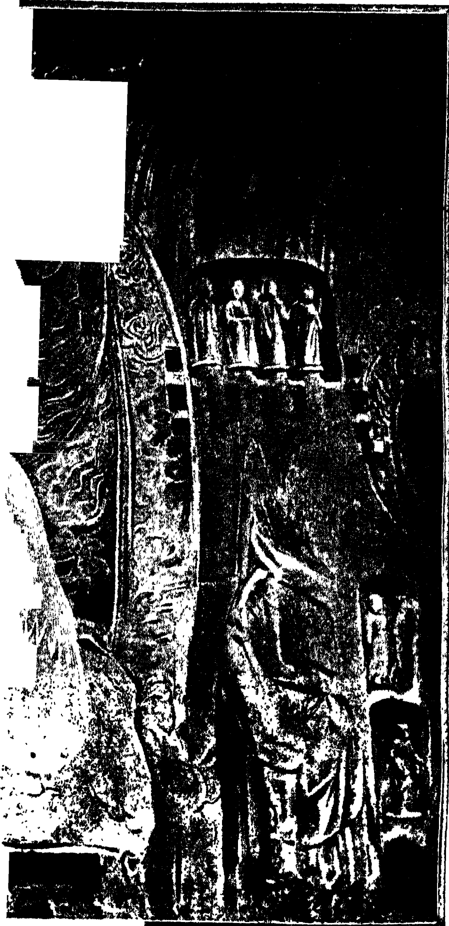




Fig. 4.



NOUVELLES ET MÉLANGES.

BIBLIOGRAPHIE.

NOUVELLES BIBLIOGRAPHIQUES.

Dans le domaine des études iraniennes, nous devons signaler les dernières publications qui nous ont été envoyées de Bombay, par la communauté des Parsis de cette ville. Ce sont :

Deux éditions du *Kârnâmak-i Artakhshîr-î Pâpakân* «Le Livre des Gestes d'Ardéchir, fils de Pâpek», l'une donnant le texte pehlvi avec la transcription en caractères romains et une traduction en gouzerati, par K. A. dastour Nosherwân, avec des extraits de Firdousi sur la vie d'Ardêchir ; — l'autre contenant le texte pehlvi, une traduction anglaise et une traduction en gouzerati, par E. K. Antià, Bombay, 1900. Ces éditions sont faites d'après des manuscrits différents de ceux utilisés par M. Noeldeke en 1879 et de l'édition de Sanjana (1896), qui a servi de base aux observations critiques de Fr. Müller (1897); elles ont par conséquent leur intérêt au point de vue de la langue et de l'histoire.

Une édition complète du texte pehlvi du *Dînâ-i Maînû-i Khrat* «Les décisions religieuses de l'esprit de sagesse», d'après le manuscrit de Westergaard et d'autres manuscrits de l'Inde (Bombay, 1896, in-8°), suivi d'un poème en persan intitulé *chîrâdj-i Dânesh* «le flambeau de la science». Cette nouvelle édition de l'ouvrage que nous appelons le *Mainyo-i Khard* ne contient qu'une introduction et quelques notes critiques, sans traduction ; elle est due au dastour Peshotan

SANJANA et est dédiée à la mémoire du grand prêtre de la communauté parsie de Bombay, Eduldji Darabji Sanjana (1776-1847). Une traduction en gouzerati du même ouvrage, par K. A. dastour Nosherwân, a paru depuis, à Bombay, en 1900. On sait que la traduction anglaise est de M. W. WEST et est comprise dans le 3e volume des *Pehlevi Texts* (Oxford, 1885).

Une photographie du texte pehlvi du *Bahman Yasht* avec transcription latine et traduction en gouzerati, par le même dastour NOSHERWÂN, Bombay, 1900. La traduction anglaise de M. W. WEST est de 1880.

Une traduction en gouzerati et en anglais, par J. J. MODI, de deux ouvrages pehlvis; l'un d'eux, *Aiyâdqâr-i Zarirân*, est l'histoire de Zarir, héros légendaire de l'Irân, dont le poème en pehlvi était connu de Firdousi, qui lui a fait de nombreux emprunts. Une traduction allemande avec des notes critiques très importantes, par le professeur W. GEIGER, avait déjà paru en 1890 sous le titre *Das Yâtkar-i Zarirân und sein Verhältniss zum Shâh-nâme*. Le second ouvrage est le *Shatrôihâ-i Irân* «les villes de l'Iran», comprenant la description de cent onze localités, avec l'histoire de leur fondation. La traduction de M. MODI est suivie d'un mémoire et d'une carte explicative, par le même savant. Une traduction partielle de ce même texte a été publiée par M. Blochet en 1895.

Et trois mémoires de M. MODI intitulés : *Two amulets of ancient Persia*, *The ancient name of Sanjân*, et *An unstranslated chapter of the Bundehesh* sur la vie d'outre-tombe (Bombay, 1900-1902).

Enfin, nous ne pouvons pas oublier de mentionner la grammaire pehlvie qui vient de paraître à Strasbourg sous le titre de *Mittelpersisch*, par M. C. SALEMANN, de Saint-Pétersbourg, et qui fait partie du *Grundriss der iranischen philologie*. La série purement historique (*Sprachgeschichte*)

comprend deux autres parties : I. *Vorgeschichte der iranischen Sprachen*, par M. Chr. BARTHOLOMAE, et II, *Avesta Sprache und altpersisch*, par le même. — K. Trübner, 1901, in-8°, 330 p.

M. T. W. ARNOLD, professeur de philosophie au collège de Lahore, vient de publier (chez Harrassowitz, libraire à Leipzig) un fragment du *Kitab-al Milal*, etc., de Al-Murtadza, écrivain arabe du IXe siècle de l'hégire. Le titre de l'ouvrage est *Al Mu'tazilah*, qui est, comme on sait, le nom d'une doctrine religieuse célèbre, contraire à l'islamisme, et dont la littérature a péri presque tout entière par suite de la réaction orthodoxe. C'est un ouvrage important pour l'histoire de la philosophie arabe. Le premier volume contient le texte arabe seul; la seconde partie comprendra une traduction anglaise avec notes.

Notre confrère M. G. RAT vient de publier le second volume de la traduction du *Mostaṭraf*, recueil de morceaux choisis et d'anecdotes, par Shihâb ad-dîn Ahmed al Abshihî (Paris, E. Leroux, 1902, in-8°).

M. MONDON-VIDAILHET, professeur du cours d'abyssin à l'École des langues orientales, vient de réunir, en un volume intitulé *La langue harari et les dialectes éthiopiens du Gouràghê* (Paris, E. Leroux, 1902, in-8°), les deux mémoires qu'il avait fait paraître dans le *Journal asiatique* et dans la *Revue sémitique*. Le Harar et le Gouràghê, autrefois indépendants, font partie depuis une vingtaine d'années de l'empire de Ménilek II. L'étude des dialectes de ces provinces constitue un apport important à la connaissance des langues éthiopiennes dites sous-sémitiques.

Dans le même domaine, il y a lieu de mentionner une nouvelle publication de M. Esteves PEREIRA : c'est la version éthiopienne, faite au XIIIe siècle sur une version arabe d'un

texte copte, du martyre de la vierge chrétienne Heraï. Cet opuscule est intitulé *Martyrio de Santa Emerayes* (*ama Heraei*), texte éthiopien et traduction portugaise (Lisboa, 1902; autographié).

Notre confrère le Dr Jules Rouvier, de Beyrouth, a publié dans notre Journal et dans divers autres recueils une série de monographies sur la Numismatique phénicienne. Nous croyons devoir recommander la lecture de ces études fort importantes tant pour l'épigraphie que pour l'histoire des principales villes de la Syrie et de la Phénicie : Arados, (Arvad), Byblos, Beryte, Acé, Marathos, Césarée, Sidon, etc., sous les satrapes perses et à l'époque grecque. La plupart des monnaies décrites par l'auteur proviennent de trouvailles récentes et appartiennent à sa riche collection. Grâce à ces pièces dont un grand nombre sont datées des ères locales, M. Rouvier a pu établir des faits nouveaux d'une importance capitale pour la numismatique comme pour l'histoire phénicienne.

Le dernier numéro de la *Revue numismatique* (2e trimestre de 1902) contient un compte rendu détaillé du catalogue des monnaies arabes d'Espagne dépendant de la collection du Musée de Berlin, et un article sur les monnaies zodiacales du Cabinet de France, frappées par Djehângîr, sultan de la dynastie des Baberides ou grands-moghols de l'Inde (1605-1628); sur une rare monnaie d'or au nom de la princesse (*begum*) Nûr Djehân, sa femme; et sur une monnaie d'or unique d'Akbar avec une double légende en persan et en sanscrit.

Le Gouvernement de Madras a publié le Catalogue des monnaies romaines conservées au musée de cette ville et provenant toutes de découvertes faites dans le sud de l'Inde. La plupart de ces pièces sont en or et ont été frappées par les empereurs depuis Auguste jusqu'a Caracalla. Ces trou-

vailles faites à diverses époques (de 1787 à 1891) sont intéressantes pour l'étude des rapports commerciaux entre l'empire romain et le sud de l'Inde. C'était surtout les pierres précieuses qui étaient recherchées : le diamant, le beryl, l'aigue-marine, les perles (voir Pline, *Hist. nat.*, XXXVII, 5). Or précisément les places où les *aurei* romains ont été trouvés sont les mines qui sont encore exploitées aujourd'hui. Le catalogue est rédigé par M. E. Thurston, superintendant de la province.

E. DROUIN.

L'ECCLÉSIASTIQUE OU LA SAGESSE DE JÉSUS, FILS DE SIRA, texte original hébreu, édité, traduit et commenté par Israël LÉVI. Deuxième partie, Paris, Leroux, 1901, LXX-243 pages.

Pendant que s'imprimait la première partie de ce travail, qui contenait les chapitres XXXIX, 15, à XLIX, 11, et dont nous avons parlé dans ce Journal, de nouveaux fragments plus ou moins étendus du texte hébreu de l'Ecclésiastique ont été trouvés, dont quelques-uns par M. Lévi lui-même. Ces fragments, qui ont tous la même origine que les premiers, c'est-à-dire la Gueniza du Caire, ont été publiés dans diverses revues, et M. Lévi a le mérite très appréciable de les avoir réunis en volume, ce qui les rend accessibles au public.

Les nouveaux morceaux montrent d'une manière indubitable que le texte hébreu qui a été découvert est bien l'original, mais ils prouvent aussi que ce texte a subi de nombreuses altérations. M. Lévi expose dans l'introduction à la seconde partie les incertitudes par lesquelles il a passé et qui s'expliquent par le style très particulier de l'auteur et par les retraductions qui ont réellement remplacé à certains endroits les leçons primitives.

Un fait curieux qui ressort de l'étude des fragments de l'Ecclésiastique, c'est que les copistes ne se bornaient pas toujours à reproduire un manuscrit, mais qu'ils en avaient plusieurs sous les yeux. Tantôt ils notaient en marge les va-

riantes qu'ils rencontraient, soit dans les divers manuscrits hébreux, soit même dans les versions; tantôt, quand les différences paraissaient importantes, ils prenaient le même verset sous plusieurs formes. C'est ainsi qu'un grand nombre de doublets sont entrés dans certains manuscrits, et ces doublets sont souvent calqués sur le syriaque. Parfois on les retrouve dans d'autres manuscrits comme notes marginales. En particulier, le chapitre alphabétique qui clôt le livre paraît être retraduit d'après la version syriaque, et c'est pourquoi l'acrostiche ne se retrouve que là où le premier mot hébreu des versets avait la même racine que le mot syriaque équivalent. Inversement, la version latine, qui est faite d'après le grec, présente parfois des leçons conformes à l'hébreu. L'auteur, ou un copiste, aura donc comparé le texte hébreu et corrigé son texte d'après l'original, comme Origène l'a fait pour la Septante.

Le texte hébreu présente un chapitre qui n'existe pas dans les versions grecque et syriaque, et qui est un psaume imité du psaume CXXXVI, mais présentant de nombreuses similitudes avec les dix-huit Bénédictions, la principale prière du rituel juif. Ce psaume a un caractère saducéen et, d'après M. Lévi, il a été intercalé dans le livre de Ben-Sira avant le triomphe des Pharisiens.

M. Lévi termine l'introduction en faisant ressortir l'influence qu'a exercée l'hellénisme sur Ben-Sira. De là vient sans doute la complaisance que met l'écrivain à développer la défiance à l'égard des femmes et des amis, et son épicuréisme. Parfois l'Ecclésiastique s'inspire des sentences d'Euripide et d'autres poètes grecs. Malgré le ton du livre, qui s'écarte sensiblement de celui des écrits bibliques, il n'en a pas moins été utilisé par les traités de morale chrétiens et juifs.

Il est inutile de redire que M. Lévi a consacré à son ouvrage tout le soin désirable, aussi bien pour le texte et la traduction que pour les notes substantielles qui les accompagnent, et le prix que l'Académie des inscriptions et belles-lettres lui a décerné récompense une somme de labeur et de

science considérable. Quoique M. Lévi ne prétende nullement résoudre d'une manière définitive les problèmes que soulève l'Ecclésiastique, il a beaucoup contribué à les élucider.

Le second volume prête encore moins que le premier à la critique. Nous avons constaté avec plaisir que M. Lévi s'y est montré moins sévère pour la version du petit-fils de Ben-Sira. Il est certain que le traducteur s'est trompé quelquefois; mais il n'y a guère de traducteurs à qui on ne puisse faire ce reproche. D'autre part, son texte a été souvent altéré par les copistes, et parfois aussi, quand il s'écarte de l'original, c'est qu'il a obéi à des soucis d'élégance.

Pour clore ce compte rendu, nous soumettrons à M. Lévi les quelques remarques suivantes :

Chapitre IV, verset 17, note : Il vaut mieux mettre אבחננו que אבחנהו. En effet, Ben-Sira emploie correctement הו, הָ avec le futur impératif (III, 12; VII, 26; XI, 26, etc.) et le *vav* conversif (XI, 12, 13; XV, 14), mais נו et נָּה avec le futur indicatif (III, 29; IV, 17, 19; VI, 30, etc.). Deux fois seulement dans le second volume nous avons rencontré הו avec l'indicatif (II, 3, et XXXII, 14), mais dans des passages altérés, et, de plus, dans le premier Ben-Sira a pu mettre le futur impératif après פן, et dans le second il pourrait y avoir le *vav* conversif. Au lieu de ויענהו un doublet donne le participe ומשחרהו, où le suffixe est aussi irrégulier. — Mettre de même dans VI, 3 : תשימנו et תתננו.

VI, 4 : שואלו pourrait être corrigé en שׁוֹאֲלָיו.

Ibid., 10 *b* : Le grec παῤῥησιάσεται pourrait s'expliquer par une lecture יתכרה.

Ibid., 21 : Le texte paraît être נוֹכָחָה avec le sens de « être destiné »; le hifil a le même sens, à l'actif, dans *Gen.*, XXIV, 14. Le syriaque, qui traduit « choisir », a donc pu avoir le même texte.

VII, 16 : Il y aurait eu à remarquer l'absence de כי après זכור, de même VIII, 7. Par contre כי se trouve dans VIII, 5.

VII, 18 : Peut-être pourrait-on corriger תלוי en סלוי; cf. *Job*, XXVIII, 16, et *Lam.*, IV, 2.

Ibid., 33 : Il aurait été bon de rappeler *Ruth*, II, 20.

Ibid., 35 : Peut-être תשאלב doit-il être corrigé en תתעלם?

IX, 9 : ברמים doit plutôt se traduire : « d'une manière violente ». Cf. I *Rois*, II, 9.

Ibid., 17 : La phrase ביד חכמים מעשה יאשר, retraduite du grec, n'est pas conforme à la syntaxe de Ben-Sira, qui ne place jamais le sujet entre le complément et le verbe, tandis qu'il admet la construction verbe sujet complément (IV, 91), verbe complément sujet (XI, 4), sujet complément verbe (IX, 18), sujet verbe complément (III, 9), et complément verbe sujet (III, 28). Peut-être le grec a-t-il lu יאשר יצר, ce qui se rapprocherait du syriaque (עיר pour יצר). — Il vaudrait mieux traduire ἐπαινεθήσεται par « sera loué. »

Ibid., 18 *b* : ישונא avec *vav* est-il bien dans le texte?

X, 29 : איככה doit signifier ici : « à plus forte raison »; cf. l'arabe فكيف = hébreu אף כי. Le doublet dit de même : « L'homme honoré l'est bien plus quand il est riche, et l'homme méprisé l'est bien plus quand il est pauvre ». D'après cela, il devrait peut-être y avoir dans 29 *b*, ויש[נקלה]נכבר בגלל עשרו : « Tel homme méprisable est honoré pour sa richesse ».

XI, 4 : Il vaudrait mieux traduire מעטה אבר « enveloppé de perdition », c'est-à-dire « ruiné, misérable ».

Ibid., 7 : S. a dû lire תאלף pour תסלף et תזוג pour תזיף.

Ibid., 23, et XV, 24 : Les lettres ט ה signifieraient-elles מעות הוא?

XIV, 13 : Supprimer le *yod* de והשיגת.

XVI, 14 : אשר לא ידעו doit plutôt se traduire « qui ne l'avait pas connu ».

XVIII, 32 : D'après la note, la traduction devrait porter « débauche » au lieu de « gourmandise ».

XXV, 8 *c* : La forme rabbinique אינו ne paraît pas appartenir au style de Ben-Sira.

XXX, 1, note : רב dans le sens de « maître » est douteux dans l'Ecclésiastique.

XXXV, 12 : תמרוקי רצון pourrait signifier : « une toilette agréable ».

XXXVI, 16 : Le mot « œuvres », dans la traduction, est superflu, פְּעֻלָּה voulant dire « salaire ».

Mayer Lambert.

Expéditions des Almûgavares ou routiers catalans en Orient, par G. Schlumberger, de l'Institut. Paris, librairie Plon, 1902, un vol. in-8°, III-392 pages, plus une carte.

Au début du XIV[e] siècle (1302-1311) une troupe de mercenaires espagnols, sous la conduite d'un intrépide aventurier, se mit au service des Paléologues. Après les avoir débarrassés de leurs éternels ennemis, les Turcs d'Anatolie, elle se rend odieuse au Basileus et aux populations par sa turbulence et ses rapines; à la suite d'aventures qui paraissent tenir de la fable plus que de la réalité historique, cette bande de reitres passe en Grèce et fonde le duché d'Athènes où elle se maintient pendant plus d'un siècle. Cet amalgame de soldats de fortune originaires de Catalogne, de Navarre, de Castille, et même du Bas-Languedoc est connu aussi dans les anciens textes sous le surnom d'*Almûgavares*. Buchon qui, dans son aride compilation, a signalé un des premiers leurs aventures, assure qu'ils doivent leur surnom au souvenir des Maures d'Espagne avec lesquels on les confondait en Orient. Si cette opinion est fondée, il faut y chercher l'arabe المغاربة « les Maghrébins » mot qui, par une métathèse fréquente dans les idiomes populaires, sera devenu *Almogavéra* et ensuite *Almûgavares*.

Quoi qu'il en soit de cette étymologie[1], l'éphémère mais brillante domination d'une poignée de condottieri a trouvé en M. Schlumberger un historien habile à revêtir les données d'une érudition solide des attraits d'un style plein de mouvement et de coloris. On y reconnaît la plume qui a si habilement retracé les grandes phases de l'épopée byzantine et les exploits de Renaud de Châtillon. C'est le même souci de la vérité, le même sentiment du milieu historique qui reproduit ici les mémorables prouesses de ce Royer de Flor, ancien frère templier, chassé du Temple pour ses méfaits, ensuite chef des Almûgavares, accueilli à bras ouverts par le vieil Andronic Paléologue, créé Mégaduc, puis vainqueur des Turcs à Aulax et devant Philadelphie, et tombant sous le poignard d'assassins apostés par le second basileus Michel. L'odyssée se poursuit dans les chapitres suivants à travers d'émouvantes péripéties. D'abord vainqueurs et maîtres de la Thrace, la division éclate dans leurs rangs; la haine des Génois s'allie à la perfidie des Grecs pour chasser les mercenaires du centre de l'Empire; mais leur étoile brille bientôt d'un éclat nouveau et, en l'année 1311, maîtres de l'Attique ils font retentir le Parthénon de leurs chants de victoire.

Pour remettre en lumière cet épisode presque effacé, M. Schlumberger a su combiner avec une judicieuse critique les très curieux Mémoires de Ramon Montaner avec les témoignages intéressés de Pachymère et de Nicéphore Gregoras. Cette page nouvelle ajoutée aux Annales du Bas Empire sera lue avec un vif intérêt et prendra place à côté des grands ouvrages où l'auteur a prouvé qu'il sait donner à l'archéologie et à l'étude des vieilles chroniques le relief de la vie et la valeur d'une œuvre d'art.

B. M.

[1] On pourrait penser aussi au mot مُغاوِر, pluriel مِغوار et مَغاوير, qui signifie « celui qui fait de fréquentes incursions », mais cette forme n'expliquerait pas l'origine prétendue maghrébine des Almûgavares.

Le gérant :

RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1902.

LA DJÂZYA,

CHANSON ARABE

PRÉCÉDÉE

D'OBSERVATIONS SUR QUELQUES LÉGENDES ARABES

ET SUR LA GESTE DES BENÎ-HILÂL,

PAR ALFRED BEL,

PROFESSEUR À LA MÉDERSA DE TLEMCEN.

(SUITE *.)

III

TEXTE ARABE[1].

1 انا حشهتكم تجُّوا[1] في هذا الوجاب[2]

فيها[3] تنوّدوا[4] يا زينين الخيل[5]

2 النجع[1] راه[2] قبّل[3] واهّى خَشْمْ[4] العُقاب

انا بقيت عادم والزاد[5] قليل

3 كعرفة الهلاليين انعرفوا[1] ذياب

راحوا شوار[2] تونس قصدوا للكيل[3]

* Voir le numéro de mars-avril 1902, p. 289-347.

4 سبع سنين ما ناض عشب غير التراب
المال[1] ما ولد معدوم من السير[2]

5 ما حقّ خالفي بمطره[1] فلّ السحاب[2]
ما بار ضيفهم ما يسعوا رحيل[3]

6 ساقوا لطاعة بن هاشم[1] مثل الذباب[2]
فوق الشروط كشاف[3] النجع هايل[4]

7 درجوا اليهود بالسلع يجهوا للعراب[1]
يجب جارية عاود[2] له النعيل[3]

8 ارتدّ[1] في شروطه وكتب واحد الوجاب
نبغي[2] جارية ما فيها تختبل

9 باتوا بغيض والهمّ وحزن مع الاكراب
الشمّ همّس فهون[1] رجال الصيل

10 نادوا كبارهم يدبّروا في ذا الوجاب
وذياب عارفينه[1] ما شي قلّيل[2]

11 قالوا عيالنا[1] يغدوا جاه لذا الشباب
لعود[2] خالفه يهديه الجليل[3]

12 ظلّوا يجيبوا غير اهليات النساب[1]
فصدوه بزوازل[2] واحراج[3] نبيل

13 واسيّ[1] مضايق[2] وصفاري[3] ومشاوى وكباب[5]
ذياب خايفينه في الجاه يخيل

14 لا ضحك لا انضراب لهم لا اكل لا شراب
هذي ادّنّق[1] لذي بدموع تسيل
15 ذياب قال حولوا وجهم[1] مسكين ذاب
نقضي اليّ قصدتوا بالسيف[2] رجيل[3]
16 جبنالك جازية نهديها لنجع ساب
انهنّ وانطبخ ورعد عمو نخيل[1]
17 ندير جاهكم وانا شرطي من الصعاب[1]
اروا رجالكم والّا احد وكيل
18 من كلّ شي العين جوبوا[1] في يا عراب
العين شابّة والعينَ رْجاجيل[2]
19 نعرّف الوجوه ونلافُوا لا ظنّ خاب
ادّى اليّ[1] بغي ومشي شاو[2] الليل[3]
20 للصكور راح بهم ما فاري شي الخراب
ماليّ[1] مشي سعد بهم دار قبيل[2]

21 خلّوا[1] جازية وعربها ينزّلوا الباب
شوار الشريف رسلوا مرسول ادليل
22 ادّير شرطنا كَنحنا[1] رانا نساب
النجع[1] نرقده باسي والّا[3] قليل

23 رضى شروطهم ولقاها بالرّباب[1]
بالطبول[2] والغوايط[3] والخيل[4] يسيل

24 مالّي مشات عنده لا زهو ولا انطراب
بطنين[1] زيّدتهم والحط قليل

25 ندموا قبيلها وافتكروا من راح غاب
ردّوا لبن قديم الراي التساويل[1]

26 ولدي يروح جيبوا[1] لنا زوج الرطاب
من الحمام[2] وقصّب واحد تمثيل[3]

27 راح البشير[1] يجري بهم بين الدراب
حتّى لجارية خزْرَت بو كنبيل[1]

28 قُدّامها اطرحهم صقّق مولى[1] القصاب[2]
وبقى اللّي مقصّب في الارض ذليل[3]

29 النجع راه باغي يرحل هذا كتاب[1]
شوار الحور شوّش[2] باغي الترحيل[3]

30 لجاء الشريف ضحكت له وتعرّى الناب
ضحكة انتاعة[1] الغدَر وبله[2] بالويل

31 ولد الرسول قالت سامحني في الشغاب[1]
دِرت الشرور يا سيدي قبيح قُبيل[2]

32 الغيض فات والليلة نزهوا تلَّعاب
جبدوا[1] الصنهج[2] ورقّاوا الفنديل[3]

33 بالكشف نلعبوا دارت له شرط[1] الصعاب
بالغلب وهمّته في بير طويل

34 ذاك اللباس قلعته وكساها[1] غُراب
شعور راسها طاحوا بالتخبيل[2]

35 النبي[1] بان له و قدم تحت الكعاب
والبدن[2] ما شْقَاه[3] كساه التحبيل[4]

36 لعبوا غلبته قالت فيس الثياب[1]
عمّيتني نعمّيط بغيي جهيل

37 مية عيب[1] فيه اللي كامله بالحساب
فيها بدا تحاول يقلب بالتحليل[2]

38 عمّيتني نعمّيط من اللباس
كما انظرت[1] ننظف جسدك بالجالي[1]

39 قال الشيخ تعدي في جسدي بالقصاص[1]
رعايتي[2] ما في كسبي وموّالي[3]

40 من كُلّ ما بغيت نعطيك مِنَ الاَجْناس[1]
من كُلّ صنف عرمة وخدم[1] وبعالي

41 هيّ تقول باطل ماه شي ذا خلاص

اذا تديم واحدة بالحجّ تهوالي

42 نغْدوا شوار ناسي راهم داروا اعراس

نشوف خوتي[1] يبرد غيض اغْلالي

43 اهتمّ خاطره وندم من هذا نغاص

لبا[1] نديرها نسّهى بهالي[2]

44 فيها عيّى يحاول ورجع ليها بنكاس

يا جازية نوفّي لك سومك[1] غالي

45 اذا تعاهديني[1] نغدوا ماكان باس

قولي ندور لبلادك يا دلّالي[2]

46 صدّوا وعاهدته خلّات مشكة[1] وطاس[2]

توفّي اليمين[3] بهم رجعت من تالي[4]

47 بها مشى مقبّل وعد[1] نجع اللصاص[2]

اليوم ترحلوا قالت واين[3] ارجالي[4]

48 والبحر[1] راه حايك بكم ما له قياس[1]

وساولوا على من هو اصلي[3]

49 من البعير الاجرب وهدم[1] ديروا فواس

هيم مآل العجايب وعوز الوالي[2]

50 ذاك الرّجل تدّوه تصدّوا في الدّناس[1]

ظلّوا تصيّدوا عند الليلة اتوه بي

51 النجع عبّط[1] الرحلة ما غبط النعاس
ربعين[2] يوم نزلوا في الصحن الخالي
52 ولّوا يصيّدوا كيجمعوا من الحواس[1]
قصدوا النجع صابوه امبعد فالي
53 عرى النخيل[1] صابه والماجن في القياس
والشيخ قال ماشي في الوطن قبا اسي
54 يا جازية غدرتي[1] قالت له ذا خلاص
من الشاو ما نعرّط ماشي في بالي
55 امشي تروح لاهلك بركاك[1] من الحساس
طلبت العراق منّك[2] والربّ وفالي
56 هو يشوف وادّوا العودة يا الناس
جابوا عويد[1] دابر يطلع من التالي
57 عليه لاح سرجه[1] ورجع لاهله بنكاس
كيما قضى كتب له الربّ العالي
58 منين جاء لتونس ما جاه من الهواس
مسكين شيبه غير المرسم[1] خالي
59 نادى الوفوق بنو هاشم قال لاحراس
انبرّحوا على الرحلة شاور غزالي

60 تسعين فايد اذّاهم بقبول النحاس[1]
غاشي كثير به فصد عرب هلالي

61 ماذار في النجوع بنو هاشم بالرصاص[1]
خذا وكتل بالسيوف ودقّ عوالي[2]

62 واذّى الّي عليها شرب محن[1] بكاس
الجْازية يقول اذّيتك بنصالي[2]

63 ولد الشريف زاهي بكلام نصناص[1]
يا جازية ذويبك يقدر لعالي

64 وذياب غايب يصيّد عاشق في المراس
للنجع ما حضر ما عقد بمشالي[1]

65 هلال راه روّح له رايس من الهياس
ذياب راه راجع بقبيل جالي[1]

66 ترجّى البطل يلحق طلقت جازية الراس
من فوق البعير وحدر في الارض آجالي[1]

67 قال الشريف من يقطع شعرة بالامواس
راصه نهوّله ذاك الّي يهوا لي[1]

68 للغرْب[1] حالفة ليست تصحّ[2] بنعاس[3]
غير الوصيف قالت له شوف اعبد لي

69 يا لالّة[1] غرّبة ظهروا لي في الدماس[2]
غراب طاير نحيّة[3] بيضا باز لي[4]

علاش يا وصيفي تعيّن زين اللباس 70
العين فيك تخرج[1] ونفيل دلالي

القوم ذياب في شاو القوم طغا وغاس 71
غير الشريف طلقه بحومه طالي

مشي شوار احد وحيدة بالدكاس[1] 72
للأكل[2] ما النعت مدّة وليالي

تحسوا بنات تونس ولّوا عنده فلاس 73
بنات صلطنة[1] غير الّي اصالي

بالنبي ما نبدّل قصّة تسعين راس[1] 74
ما هو شي كالّي حسكت شدّ حبالي

حبايبي ومحنتها تحسكوا لي في الغراس 75
اوفى الأجل صار يسكن لحد اسفل

بالزّاف ياسيدي اصحابي في ذا القصاص 76
وادّوا زينة النارق[1] يا تحوّلي[2]

ماصار بالحشم ماذا شربوا من النغاص 77
انفسهوا على الغَمْب والشهق وسالي

وشي راه منهم نازل في حوز فاس[1] 78
انا اشتفت ناس تجعي وابطالي[2]

علي العراق واجب تحزن بالنيل[1] 79

NOTES DU TEXTE ARABE.

1. Comme je l'ai dit déjà, le but que je me suis fixé n'est point de prendre ce poème comme un modèle du langage des ruraux de la province d'Oran et d'en faire l'objet d'une étude approfondie de linguistique. Dans les notes qui suivent, mon seul désir a été de faciliter l'intelligence de cette pièce de vers, d'expliquer certains mots d'un arabe très corrompu ou d'une origine étrangère à la langue mère, de compléter à l'occasion les dictionnaires de Beaussier (*Dict. pratique arabe-français*, 1 vol., Alger, Jourdan, 1887, que je désignerai par B) et de Dozy (*Supplément aux diction. arabes*, 2 vol. Leyde, Brill, 1881, auquel je renverrai sous l'abréviation D), et d'exposer certaines particularités grammaticales, propres à la langues des ruraux.

Les idiomes d'arabe vulgaire, bien que découlant tous d'une même langue qui n'est plus parlée aujourd'hui, présentent avec la langue qui les a enfantés, des différences aussi profondes, que celles qui séparent le latin du français, de l'italien et de l'espagnol, par exemple. Ces différences dialectales ne sont pas seulement marquées par une lexicographie particulière, mais surtout par des règles très nettes de phonétique et de grammaire. Chaque dialecte est régi par des lois strictes, qui lui donnent son caractère propre. J'ai pensé qu'il ne serait pas sans intérêt d'introduire dans ces notes quelques-unes de ces lois, dont l'unique mérite est de ne figurer dans aucune de nos nombreuses méthodes ou grammaires d'arabe vulgaire algérien[1].

[1] Une *grammaire du dialecte tlemcennien*, par M. W. Marçais, est actuellement en préparation et paraîtra prochainement avec des textes au *Bulletin de correspondance africaine*. D'autre part, mon ami, Edmond Doutté, m'annonce qu'il publiera incessamment dans la *Revue de linguistique*, des textes d'arabe vulgaire oranais accompagnés de notes sur le dialecte.

Ces études formeront d'heureux compléments pour le Maghrib

Vers I. — Note 1. La 3e pers. masc. sing. du prétérit de ce verbe est ادّى, aoriste يجّي. Dans les dialectes ruraux oranais à la Ire forme et à la IIe, les verbes hamzés de 1re radicale perdent presque tous le *hamza*[1]. Parfois ils perdent même l'*élif* qui sert de support au *hamza* : c'est ici le cas; on dira de même par ex. : يدّن (régul. يُؤَذِّن) de اذّن « appeler à la prière ». Le plus fréquemment, l'*élif* se change en *ouaou* à cette seconde forme et l'on dit وكّل « donner à manger » (régul. أَكّل) aor. يوكّل. Il en est de même à la IIIe forme et l'on dira والف « s'accoutumer à » (régul. آلف) aor. يوالف etc. A la Ire forme, l'*élif* subsiste en général et l'on dit par ex. : يامر (de أمر), يامن (de أمن)[2], etc.

L'*élif* hamzé, 1re radicale, qui, au prétérit, a perdu le *hamza* et a été transposé pour devenir 3e radicale comme dans كلا (pour أكل), reprend souvent sa place à l'aoriste de la Ire forme (sans toutefois reprendre le *hamza*) et l'on a ainsi ياكل, ياخذ, etc.

A la VIIIe forme, l'*élif* 1re radicale, comme dans la langue morte, s'assimile au *ta* formatif. Ce même *élif* disparaît également à une forme qui donne au verbe le sens pronominal et qui est fréquemment employée dans la province d'Oran, je veux dire celle qu'on obtient par une sorte de combinaison de la VIIe et de la VIIIe forme, ex : انتكل, aoriste ينتكل « il se mange »; هذا ما ينتكل شي « ceci ne se mange pas ».

A Tlemcen, ainsi que dans quelques villes de l'ouest, comme Nedroma et Moghniya, on a conservé la prononciation régulière de la 3e radicale faible disparue dans les verbes défectueux et l'on prononce تجرّوا au lieu de تجرّوا. Dans la campagne,

aux travaux de MM. Stumme, Socin, Fischer, Luderitz, etc., sur les idiomes arabes, marocains et tunisiens.

[1] Comparez : Sonnek, *Chants arabes du Maghreb*, 1902, p. 1, note *a*.

[2] Ils conservent quelquefois, mais rarement, le *hamza* aux autres formes dérivées, surtout à la Ve, comme تأمّل, تأخّر, etc.

et à Oran toute trace de la 3[e] radicale faible disparaît aux trois personnes du pluriel de l'aoriste, et même quelquefois à celles du prétérit, mais c'est plus rare. Prenons comme exemples les verbes جرى « courir », aor. يجري et نسى « oublier », aor. ينسى, on les conjuguera au pluriel de l'aoriste de la façon suivante :

Pluriel de	A Tlemcen.		Dans la campagne.	
	جرى	نسى	جرى	نسى
1[re] personne....	نجروا	ننسوا	نجروا	ننسوا
2[e] personne....	تجروا	تنسوا	تجروا	تنسوا
3[e] personne....	يجروا	ينسوا	يجروا	ينسوا

Note 2. La forme وجاب, plur. وجابات est employée dans la province d'Oran de préférence à la forme régulière جواب. De même pour le verbe on emploie plutôt la III[e] forme واجب (de la rac. وجب) que la III[e] forme جاوب (de la rac. جاب) « répondre à ». Ces permutations de deux lettres d'un même mot sont fréquentes en arabe vulgaire et l'on aura occasion d'en voir plus loin d'autres exemples.

Note 3. ليها est mis ici pour اليها, c'est pourquoi le *ya* ي doit subsister. Ce n'est pas l'opinion de M. Sonnek, qui pense que ce ليها est mis pour لها. Cf. *Chants arabes du Maghreb*, p. ١١٣, note *a*.

Note 4. Cette II[e] forme est employée de préférence à la I[re] et avec le même sens que celle-ci, dans une partie de la province d'Oran. L'on dit par exemple : روّح *rouwéḥ* « il est parti » au lieu de راح *râḥ*. Cependant c'est cette dernière qui est seule usitée à Mostaganem. La II[e] forme n'est jamais employée à l'impératif, c'est la I[re] seule que l'on emploie روح *roḥ* « va-

t-en ». A la IVe forme, l'impératif seul est usité, dans le sens de « viens! » أَرْوَحْ (rég. أَرْحْ); prononcé quelquefois ارواح, ce verbe se rapprocherait de la XIe forme(?).

Note 5. En arabe vulgaire le ن *noun* des pluriels réguliers masculins et des duels ne disparaît jamais dans l'annexion contrairement à ce qui est de rigueur dans la langue régulière; il disparaît toutefois devant les pronoms affixes.

Vers 2. — Note 1. نجع, plur. نجوع « tribu, réunion de villages indigènes et de douars ayant pour chef indigène un *qaïd* ». Ce mot a pour synonymes عرش, plur. عراش et قبيلة, plur. قبايل. Dans l'est de la province d'Oran, c'est le mot نجع qui est le plus employé, dans l'ouest (région de Moghniya) c'est عرش que l'on préfère. Ces trois mots, que l'on emploie assez indifféremment l'un pour l'autre, présentent toutefois entre eux une nuance : نجع est « une tribu de moyenne importance », عرش « une petite tribu », et قبيلة ou ڤبيلة « une tribu très importante ». Dans la région de Moghniya, le plur. نجوع designe aussi une « réunion de gens de différentes tribus »; dans ce sens il est synonyme de غاشي « gens, foule ».

Note 2. Le verbe « être » n'existe pas en arabe regulier. En arabe vulgaire on l'exprime par را suivi des pronoms affixes. Le mot را est l'abréviation de رَأَى (régul.) « voir ». On ne saurait le considérer ici comme verbe auxiliaire, il est simplement explétif. Littéralement les deux mots راه قبّل signifient « (la tribu) voit-elle, elle est partie ». Dans le style epistolaire, ce verbe رأى est fréquemment employé pour separer deux phrases et l'expression تراني (« tu vois moi »), dont on se sert dans ce cas, tient lieu d'un simple point. A part ces rares formules dans lesquelles entre le verbe رَأَى plus ou moins déformé, il est très peu employé à la Ire forme en arabe vulgaire, on lui préfère (rarement) le verbe فشع « apercevoir,

regarder[1] », et surtout شاب, aor. يشوب «voir, regarder». Cependant le verbe رأى est usité en arabe vulgaire à la IV[e] forme أرأى avec le sens de «faire voir, montrer». Mais alors il perd le *hamza* 2[e] radicale et devient une I[re] forme assimilée et défectueuse أرَى qu'on retrouve dans quelques expressions comme أرَى نشوب «fais-moi voir, montre-moi», أرَى ترى «vois-donc», etc., dans ce cas أرَى est plutôt explétif. On emploie très fréquemment, en arabe vulgaire, le verbe ورّى qui n'est autre que la IV[e] forme de رأى transformé en أرَى, puis considérée comme une I[re] forme et mise à la II[e] forme avec mutation de l'*élif* initial en *ouaou* ainsi qu'il arrive souvent, comme cela a été remarqué (cf. *supra*, note 1 du vers I). Peut-être aussi faut-il voir là une II[e] forme de la I[re], رأى devenue روى et par métathèse ورى.

Note 3. Ce mot prononcé *gebbel* قبّل signifie «marcher vers le sud», dans la direction de la *gébla* (rég. قِبلة) ou de la Mekke, qui est supposée être pour l'Algérie, vers le sud. Prononcé *qebbel* قبّل, ce mot a le sens de «embrasser» (le burnous par exemple en manière de salutation). Ce n'est pas là le seul exemple que l'on puisse citer de changement du sens d'un mot par suite du changement de prononciation du *qâf*, on trouve encore les verbes رقّب على *reqqeb* «être au courant des affaires» et رقّب على *reggeb*» regarder d'en haut, dominer et plonger ses regards en bas»; بقى *bqâ* «rester, demeurer» et بقى *bgâ* «être fatigué», etc.

Note 4. خشّم. L'expression خشم العقاب est très employée dans les chansons pour désigner l'amante. Le poète compare sa belle à la partie la plus noble, le nez (qui signifie aussi, la gloire, l'honneur, l'orgueil) du plus noble des oiseaux (Voir *Lisân el-ʿArab*, sub voce خشم, t. V, p. ٩٨, éd. de Boulaq,

[1] Le verbe قشع est surtout employé par les juifs, qui à Tlemcen le prononcent كشع par suite de la prononciation ك qu'ils donnent à tous les ق.

1303 de l'hég.). On rencontre aussi la variante خشن au lieu de خشم ; elle ne saurait étonner, car on sait combien est fréquente en arabe vulgaire la permutation des liquides entre elles; on pourrait en citer cent exemples comme خرطام et خرطال «l'avoine», mis pour خرطان, غلم «troupeau de moutons et de chèvres», mis pour غنم, etc....

Note 5. زاد «viatique» est un mot d'arabe régulier conservé dans le langage vulgaire, ainsi que le nom de vase مِزْوَد (pron. *mzwèd*) qui est le «sac en peau dans lequel on met les provisions de route». Le mot زاد a, dans l'arabe vulgaire, pour synonymes عوين[1] et مونة (rapproch. l'espagnol *monà*).

زاد a encore le sens de «biens, fortune, richesses», c'est dans ce sens qu'il doit être entendu ici. Il est alors synonyme de مال et de رَزق et l'on dit indifferemment pour traduire «il est riche» راه برزقه ou راه بزاده.

Vers 3. — Note 1. La forme a sens pronominal انتجرق, dont on a déjà parlé, est usitée à Mostaganem pour le verbe جرق, elle ne l'est pas dans l'ouest.

Note 2. شوار *chouâr* (inconnu à Tlemcen) «vers, dans la direction de», il est par conséquent synonyme de إلى et de جهة. Le mot شوار dans ce sens est usité dans toute la province d'Oran et non pas seulement dans le sud (Comp. B., 352, *a*).

شوار vient de شار «montrer, indiquer de la main»; il signifie proprement le «but» vers lequel on tend et la phrase راحوا شوار تونس se traduirait littéralement «ils partirent, le but (étant) Tunis», c'est-à-dire «vers Tunis».

En arabe régulier, *chouâr* dans ce sens est inconnu.

Note 3. Pour ce second hémistiche, on trouve la variante : ساروا شوار تونس راحو اللكيل qui ne change pas le sens.

[1] عوين est aussi le nom du vent de mer qu'utilisent les indigènes pour vanner les céréales.

الكيل est «l'action de mesurer» (كيّل *kîyel*) des grains. Les Arabes d'Algérie ont adopté nos mesures de capacité, et vendent leurs grains au quintal. Cependant ils ont conservé parfois entre eux l'usage de certaines mesures, dont on trouvera pour la province d'Oran une liste assez longue dans le *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, de M. Delphin, p. 172 et 173. Je me bornerai à y ajouter les mots suivants usités à Tlemcen : البرشالّة la *berchâlla*[1] qui vaut environ 8 décalitres; الخُمس le *khoms* (1/5 de la *kharrouba*) vaut 2 litres; الخُمسية le *khomasya* (1/5 du *modd*) vaut 2 décalitres. A Nédroma, on emploie aussi l'*'acharya* العشرية qui est la *kharrouba*, c'est-à-dire 1 décalitre.

Il est encore une autre mesure pour laquelle je me permettrai de compléter les indications de M. Delphin, c'est le *modd-en-nbî*, on lit à la page 172 du *Rec. de textes* :

المدّ تخرّجوا به الفطرة يوم العيد يكون قدر الحفنة

«Le *modd* sert à s'acquitter de la *Fetra* au jour de l'*'Aïd*, sa capacité égale celle de la *ḥafna* (c'est-à-dire, moins d'un litre).» Cette mesure se nomme *modd-en-nbî* «le modd du Prophète» ; elle ne sert en effet qu'au jour de l'*'Aïd eç-çghir* qui marque la fin du mois du jeûne. Ce jour-là, chaque chef de famille doit donner aux pauvres, avant le repas du matin, 4 *modd-en-nbi* de blé (ou d'orge) par tête de personne que compte sa famille. C'est l'aumône obligatoire, prescrite par la loi religieuse. (Cf. Khelîl, ap. Perron, in *Expl. scient. de*

[1] La *berchêlla*, à Tlemcen, au viiie siècle de l'hégire (xive de J.C.), n'avait pas une capacité aussi considérable, à ce que nous apprend Yaḥia Ibn Khaldoûn (ms. de Paris [arabe] n° 5031, fol. 11 v° : ... مدّ كبير وهو ستون برشالة زنتها ثلاثة عشر رطلا «Un *modd kebîr* compte 60 *berchêlla* de treize livres chacune.» Sur le mot espagnol *Berchela* (et *Varjilla*) on trouve des détails très substantiels ap. Fr. Simonet, *Glosario de voces ibericas et latinas usadas entre los mozarabes*, Madrid, 1888, p. 34, s. v. *Berchela*.

l'Algérie, 1848, t. X, p. 450-451, et note de la p. 571; ap. Ed-Desouqi, sur Ed-Derdîr, t. I, p. ٣١١, ٣١٢ et la glose.)

Variante du 2e hémistiche :

سارو شوار تونس راحوا للكيل

Vers 4. — Note 1. المال désigne ici les « troupeaux ». Dans un sens plus étendu, il signifie la « fortune », mais surtout en troupeaux. Le *Lisân el 'Arab* (١٥٨, t. XIV) cite les paroles suivantes d'Ibn-el-Atsîr : « El-Mâl désigna à l'origine ce que l'on possède d'or et d'argent; puis il fut appliqué à la partie la plus précieuse de la fortune; dès lors le mot *mâl* chez les Arabes (nomades) a signifié le plus souvent les « chameaux » qui forment la majeure partie de la fortune des nomades. » (Rapproch. : Perron, trad. de Khelil, loc. cit., p. 559.)

Pour les autres acceptions de *Mâl*, cf. D., II, 624 *b*.

Note 2. Variante du vers 4e :

سبع سنين ما ناض عشب فل السحاب
المال ما ولد ما رقّ شي السيل

Vers 5. — Note 1. مْطر (rég. مَطَر) a pour synonymes نو[1] et شتا. Ces trois mots sont à Tlemcen employés indifféremment l'un pour l'autre. Une « pluie fine » qui tombe par un temps de brouillard se dit à Tlemcen : ندى, qui ailleurs signifie plutôt « humidité, rosée » ou نشّ qui ne figure pas au dictionnaire avec ce sens; voir cependant *Lisân el-'Arab*, t. VIII, p. ٨٣٤, sub. v. نشش.

Note 2. Les trois mots signifiant « nuage » سَحاب et غَيْم (voir Qamous, s. v. غيم, t. II, p. ١٩٠) et غَمام ou غمامة de l'arabe régul. sont employés dans le langage vulgaire du département d'Oran de la façon suivante : سحاب (n. d'unité سحابة) désigne plutôt un nuage en mouvement. Le *sḥâb* donne souvent de la grêle. Les Bédouins donnent même le nom de

[1] Sur l'origine du mot نوء, voir Qastalani s. Bokhari, II, 257-258.

IMPRIMERIE NATIONALE.

كعاب à la grêle qui tombe en gros grêlons, tandis qu'ils nomment la grêle plus fine تَبْرُورِي (à Tlemcen تَبْرِيرُو et تَبْرِيرُّو); غمم est prononcé غيام et indique la « brume » qui couvre le ciel d'une teinte à peu près uniforme, on dit alors الحال مغمّم « le temps est couvert ». غام (n. d'unité غامة) est le « nimbus ».

Quand le nuage se traîne sur la terre, il devient ضباب « brouillard » ou بخاخ « bruine ».

Note 3. رذيل « avare, inhospitalier » (syn. بخيل et مشحاح), prononcé رديل (par suite de la prononciation uniforme *d* de د et ذ) à Tlemcen, où il est peu employé.

Variante de ce vers :

ما حن خالفي بعطره غير التراب   ما بارضيعهم ما يسعوا الرذيل

Vers 6. — Note 1. بنُ هاشم. La déclinaison n'existe pas en arabe vulgaire où les voyelles finales ont disparu, cependant l'usage a quelquefois, dans des noms propres, conservé cette voyelle. Mais alors celle-ci reste la même à tous les cas; ici c'est celle du nominatif qu'on a gardé. C'est pour la même raison que l'on dit invariablement ابو et بو et aussi : soit بنو (à tous les cas) soit بني. A Tlemcen par exemple les derniers rois berbères du pays sont appelés بنو زيّان, tandis que les Mérinites de Fez sont connus sous le nom de بني مرين.

Note 2. ذباب (n. d'unité ذبابة) en arabe régulier « mouche ». Le nom communément donné à la mouche en arabe vulgaire est ذبّانة ou دبّانة (dont le collectif ذبّان ou دبّان n'est autre que le pluriel de ذباب) tandis que ذباب (n. d'unité) ذبابة (prononcé دباب et دبابة à Tlemcen) se dit de la grosse mouche de boucherie, de la cantharide, du taon, etc. . . . La « mouche de cheval » se nomme جُعْران à la campagne (inconnu à Tlemcen). La « guêpe » ارززّي (sans nom d'unité) à Tlemcen (voir aussi B., 238, col. *b*) est appelée رزوزي (n. d'unité رزوزية) dans les B. Chougrân et رزيزة (coll. رزيز) dans le sud.

Note 3. كشاب, mis pour كيف شاب; كيف a ici le sens de «*lorsque*» qu'on lui donne rarement dans la province d'Oran, où l'on emploie de préférence منين; كيف dans ce sens est employé dans les dialectes citadins.

Note 4. هايل «terrible, extraordinaire» [par le nombre] (voir D., II, 770, col. *b*). Les copies de cette chanson portent toutes يهيل ou إهيل.

Variante de ce vers :

مرّوا لطاعة بنى هاهم نو الضباب فوّى شروطهم شاب النجع يهيل

Vers 7. — Note 1. Variante du 1er hémistiche :

جاوا اليهود يجروا بالسلع كالكلاب

Note 2. Le verbe عاود «répéter» s'emploie d'ordinaire avec un complément sans préposition. Ici il est employé avec ب. Par extension il signifie aussi «raconter» (à Tlemcen). Dans ce dernier sens, on emploie plutôt la IVe forme et l'on dira par ex. : أعِد لي ماصارلك «racontez-moi ce qui vous est arrivé».

Note 3. النعيل «le maudit». Les indigènes algériens appliquent cette épithète aux juifs, au démon et aux menteurs. Ils disent du menteur : الله ينعل الكاذب ما انتعلوا اليهود نهار السبت «Qu'Allah maudisse le menteur, comme il maudit les juifs le samedi.»

On emploie aussi le nom de patient منعول et son diminutif منيعل; ce dernier s'emploie plutôt quand un musulman se dispute avec un juif, il lui crie يا منيعل «Eh, scélérat!» Le pluriel منعولين est seul employé. Ces mots viennent de la racine نعل, du régulier لعن par suite d'une métathèse fréquente en arabe vulgaire.

Quand dans la conversation un musulman prononce le mot juif, il le fait suivre d'ordinaire de l'expression حشاك «pardon, sauf votre respect», que l'on emploie après le nom d'un animal ou d'un objet impurs; en un mot après toute

bonne à marier se nomme صبية, pl. ـات (ce mot signifie à Tlemcen une toute petite fille). عروسة, pl. عرايس[1] est la jeune mariée[2]. La femme mariée se nomme شايّة, pl. ـات (masc. شباب, pl. شبّان); هجّالة, pl. ـات, est la veuve (masc. هجّال, pl. ـين); عجوزة[3], pl. ـات, ou عجايز est la vieille femme (le masculin n'est pas employé dans le Tell). Enfin, la femme, d'une manière générale, se nomme مراة, pl. نسا. En poésie, pour parler d'une jeune fille au corps gracile, on emploie souvent le mot rég. غيد, pl. غياد, qui figure dans la variante.

Note 2. لعود (ou انعود)[4] se dit dans la campagne avec le sens de « peut-être que »; mais on emploie plutôt يمكن ou وقيلا.

Note 3. Variante de ce vers :

نـدّوا غيادنا يغدوا جاه لذا الشباب ليكون خالفه بهديه لجليل

VERS 12. — Note 1. اهليات النساب; pour le mot اهليات, cf. D., I, 43, col. *a*, s. v. اهلي. Quant au mot نساب, il est mis évidemment pour انساب. La suppression de l'*élif* initial de cette forme de pluriel a lieu fréquemment quand le nom est indéterminé, comme on le verra plus loin (VERS 47, note 4).

Note 2. Le pl. زوازل « châtrés », en parlant des chameaux (cf. D., I, 614, col. *a*). Le sing. est زوزال; on peut dès lors en induire que cette prononciation زوازل est étrangère à la région

[1] Le masculin عروس désigne, à la campagne, le fiancé; à Tlemcen, c'est le nouveau marié (pendant les sept jours qui suivent le mariage, et que l'on nomme عريس à la campagne).

[2] A Tlemcen, chez les musulmans et les juifs, la femme est désignée par ce nom pendant une année environ après son mariage; à la campagne, pendant une semaine seulement.

[3] Chez les Beni Chougrân, ce mot est prononcé عزوجة.

[4] J'ignore la genèse de cette expression. Le mot لعود (ou انعود) manque au dictionnaire. Voir cependant : SONNEK, *op. cit.*, p. ٥, note c.

des Beni Chougrân, car les pluriels des mots de la forme مجعال sont, dans cette région (de même qu'à Oran et dans les dialectes ruraux en général), de la forme مجاعيل. Ex. : مفتاح, pl. مفاتيح. A Tlemcen, au contraire, le *ya* (ي) du pluriel (qui doit prendre la place de l'*élif* [ا] du singulier), disparaît, et l'on dira : مفتاح, pl. مفاتَح.

Le chameau est un animal si précieux pour le nomade qu'il l'a toujours entouré de soins et en a fait l'objet de son admiration.

Dans nombre de poésies de l'Arabie antéislamique, on retrouve des descriptions élogieuses de la chamelle et des louanges à son adresse. Le plus beau compliment qu'un poète puisse faire de sa belle est de la comparer à une chamelle.

Les Arabes ont donné un grand nombre de noms au chameau mâle et femelle pour marquer toutes les étapes de son existence. On trouvera quelques-uns de ces noms, pour le Sahara, *ap.* Daumas, *Les chevaux du Sahara et les mœurs du désert*, Paris, Hachette, 1862, p. 425; pour l'Arabie centrale, *ap.* A. Socin, *Diwan aus centralarabien*, Leipzig, Teubner, 1900, Excurse A, p. 286.

Note 3. احراج est le pl. de حرْج « harnachement »; (cf. B., 111, col. *b*). On trouvera les noms des differentes parties de la selle du chameau en Arabie, *ap.* A. Socin, *Diw. a. centralarabien*, 287, 288.

Vers 13. — Note 1. Au lieu de واسى, on rencontre la variante دار.

Note 2. مضايف est le pl. de مضيفة « repas d'hospitalité ». On dit encore ضيفة, pl. ـات, et ضيافة, pl. ـات; l'hôte s'appelle ضيف, pl. ضياف, et l'amphitryon مول الدار *moûl-ed-dâr* « maître de la maison », ou مول الخيمة *moûl-el-khaïma* « maître de la tente ». Les trois mots qui servent à désigner le « repas d'hospitalité » ne s'emploient pas partout indifféremment l'un pour l'autre; ainsi, par exemple, à Mazouna (D'ahra), ضيفة et ضيافة s'appliquent à un « grand festin » offert à de

hauts personnages; il comporte un grand nombre de plats et du *méchwî* (rôti). La مضيفة est un repas beaucoup moins somptueux, qu'on offre à ses amis par exemple; c'est un simple « kouskous » *eṭ-ṭ'âm* الطعام avec de la viande (pas de *méchwî*).

Note 3. صباري, pl. de صَبْرة « mets ». Ce mot, au sing., signifie plutôt « nappe »; de là, il a désigné « ce qu'on met sur la nappe » (cf. B., 369, col. *b*, et D., I, 835, col *b*; II, 465, col. *a*, s. v. كسر). Dans le département d'Oran, صباري désigne les différentes espèces de mets nommés *ṭâjîn* (du grec ταγανον et ταγηνον); cf. D., II, 27, 28; Frænkel, *Die aramaïschen Fremdwörter*, 1 vol., Leyde, Brill, 1886, p. 69. Le *ṭâjîn* est aussi une sorte de plat en terre cuite (les *ṭâjîn* dont on se sert à Tlemcen sont fabriqués à Nédroma), qu'on emploie pour faire la cuisine ou pour servir les mets qui ont été cuits dans la marmite (قدرة).

Les principales variétés de mets nommés طاجين (pl. طواجين; à Tlemcen طواجن), qui se succèdent dans le repas (الضيفة) et dont l'ensemble se nomme صباري, sont les suivantes : 1° الطاجين بالقصطل « le *ṭâjîn* aux châtaignes » (قصطل du latin *castanea*) qu'on prépare avec de la viande (de mouton) coupée en morceaux, cuite avec des châtaignes, du safran (زعفران), de l'eau de fleur d'oranger (مازهر), des raisins secs (زبيب). Les ruraux y ajoutent aussi du miel (عسل). 2° الطاجين بالبرقوق[1] « le *ṭâjîn* aux pruneaux ». 3° الطاجين بالكفتة « le *ṭâjîn* au hachis », formé de boulettes de viande hachée. 4° الطاجين المختّر[2] « le *ṭâjîn* de choix », est préparé avec des œufs. 5° الطاجين المحمّر « le *ṭâjîn* rougi », la viande à la casserole est cuite avec feu dessus et dessous; c'est pourquoi ce plat se nomme dans certaines régions (à Mazouna par exemple) *Bou nirân* (بو نيران). 6° طاجين مقلى « le *ṭâjîn* à la poêle » cuit au four (inconnu à la campagne). 7° الطاجين

[1] Pour le mot برقوق, qui signifiait autrefois « abricot » et aujourd'hui « prune », cf. D., I, 175.

[2] Voir la racine ختر *ap.* D., I, 350.

بالقرنوع «le *ṭâjîn* aux artichauts». 8° طاجين برانية «le *ṭâjîn* aux tranches d'aubergine»[1]. 9° الطاجين بالجاج «le *ṭâjîn* à la poule» qui, à la campagne, se mange au miel.

Note 4. مشاوى est le pl. de مشوي «rôti». C'est, avec le ṭ'âm, le mets classique de la *ḍîfa* dans la campagne. Le *mechwi* est toujours fait à la broche (cette préparation n'est guère connue dans les villes). Il y a deux sortes de *mechwi* : 1° le *mçawwer*, qui est le mouton rôti tout entier, y compris la tête; 2° le *gâchoûch*[2], c'est-à-dire le train de devant (sans la tête). Ces rôtis sont servis aux hôtes sur une table basse (*maïda*), recouverte d'une nappe en soie, que l'on a garnie de feuilles de citronnier.

Note 5. Le كباب est un plat inconnu dans la campagne. Pour le préparer, à Tlemcen, on prend du hachis de viande, assaisonné d'épices, oignons, persil et beurre; on en fait de petites boulettes, que l'on pique sur une brochette de fer, et que l'on fait griller sur le brasier (مجمر)[3].

VERS 14. — Note 1. ادّنق, pour تدنق. L'assimilation de la lettre formative *tâ* des Ve et VIe formes des verbes trilitères ou de la IIe forme des verbes quadrilitères avec la

[1] Le mot برانية «tranches d'aubergine» est à ajouter au dictionnaire. Une tranche d'aubergine est nommée دور انتاع برانية. Chaque extrémité coupée de l'aubergine se nomme فطمير, au plur. فطامير (à Tlemcen فطامر); à la campagne, on les désigne sous le nom de فرنون, pl. فرانين; ce mot manque au dictionnaire avec ce sens (comp. B., 541). Quant au mot «aubergine» = بادنجان (m. persan), que Dozy traduit par «tomate» (D., I, 47, col. *b*), il se prononce à Tlemcen بدنجال, et دنجال à la campagne.

[2] Comp. DELPHIN, *Textes d'arabe parlé*, p. 208 *in fine*.

[3] Le Medjmer (prononcé Mejmer), comme la plus grande partie de la poterie dont on se sert à Tlemcen, est fabriqué à Nédroma. On peut lire sur cette «industrie de la poterie à Nédroma» un court article de M. L. Metche (*in Bull. de l'enseignement des indigènes*, Alger, Jourdan, avril 1902, p. 57-60).

1[re] radicale du verbe, qui prend alors un *techdîd*, a lieu au prétérit et à l'aoriste de tous les verbes dont la 1[re] radicale est l'une des lettres solaires ت, ث, ج[1], د, ذ, س (rarement), ش (rarement), ص, ض, ط, ظ. Au prétérit, chez les ruraux, l'assimilation n'a pas toujours lieu avec les lettres qui précèdent, mais à l'aoriste elle est de rigueur. On peut remarquer encore que le *tâ* formatif des 2[es] personnes et de la 3[e] fém. sing., de l'aoriste, s'assimile toujours à la 1[re] radicale des verbes commençant par ت, ط; il s'assimile souvent, ainsi qu'on en a ici un exemple, aux autres radicales que l'on vient de citer.

A propos de cette transformation en ادّتق voir aussi : SONNEK, *Ch. arab.*, p. ٥٥, note *d* et ١٢٠, note *b*.

VERS 15. — Note 1. On trouve, au lieu de بهم, la variante حشم.

Note 2. بالسيف, litt. « avec le sabre », est une locution très fréquente en arabe vulgaire, et l'on doit traduire par « forcement ». La locution بالسيف est souvent accompagnée de la préposition على, suivie d'un pronom affixe se rapportant au sujet du verbe de la proposition, exprimé ou sous-entendu. Ex. : « Cet homme est forcé de sortir de la maison » هذا الرجل بالسيف عليه يخرج من الدار; « Iras-tu demain à Oran ? — J'y suis forcé » هل تمشى غدا لوهران — بالسيف عليّ.

Note 3. رُجيل « homme d'énergie et de cœur, chevaleresque », de la racine رجل. Le pl. رُجلا est rarement employé. On trouvera plus loin (VERS 18) le mot رُجاجيل, de la même racine et d'un sens analogue. Le mot رجاجيل serait un pluriel de رجّال (?), inusité dans la province d'Oran. Il y a cependant dans ce cas une erreur dans le texte, car il est impossible de mettre un pluriel après العين.

[1] Dans ce cas, le ج se prononce *j*.

VERS 16. — Note 1. Variante de ce vers :

جيناك جازية تبغرها للنجع ساب انهزم لطلع منها ورعد عارب الخيل

VERS 17. — Note 1. Pour cet hémistiche, on rencontre la variante :

جازية ادُّوها وانا شروطي صعاب

VERS 18. — Note 1. On trouve aussi la variante جوبوها, dans laquelle le pronom complément ها se rapporte évidemment à العين. Toutes les copies que je possède de cette chanson écrivent ce verbe جوبوا, au lieu de جيبوا. J'ai toutefois préféré cette dernière forme, parce que le futur يجوب du verbe جاب n'est, à ma connaissance, employé nulle part dans le département d'Oran, et ne figure dans aucun dictionnaire. On trouve pourtant une II° forme جوّب, d'après B., 97, col. *a*.

Note 2. Voir *suprà*, VERS 15, note 4.

VERS 19. — Note 1. آلّي « qui, celui qui » (du régul. الّذي) est invariable. De même que الّذي :

1° آلّي, pris substantivement, a le sens de مَن et de ما. 1er ex. : آلّي يوصل لتلمسان يستعجب من ابنيتها القديمة « Celui qui vient à Tlemcen est frappé d'étonnement (à la vue) des vieux édifices qui s'y trouvent »; 2e ex. : آلّي ادّيت معك ثقيل عليك « ce que tu as emporté est trop lourd pour toi ».

2° آلّي, employé comme adjectif, a le sens de « qui, que, dont », et se rapporte forcément à un substantif déterminé, puisque lui-même est determiné. Ex. : الرجل آلّي شبعته « l'homme que j'ai vu », ou mieux الرَّجل آلّي شتّه. Quand le sens de la phrase est très clair, comme ici par exemple, et ne peut pas prêter à amphibologie, on supprime généralement le pronom de rappel, et l'on dit الرّجل آلّي شبعت, ou mieux الرّجل آلّي شت, par suite de l'assimilation du ب au ت.

A Tlemcen, ce pronom relatif ne se prononce pas الّي *elli*, mais اذّي *eddi*, ou simplement دي *di*[1].

Ces deux formes du pronom relatif ne s'emploient cependant pas absolûment l'une pour l'autre : quand le pronom est en tête de la phrase, on le prononce *eddi* اذّي, invariable. Ex. : اذّي يخدم ينال « celui qui travaille atteint (son but) ».

Quand le relatif est dans le corps de la phrase, il devient simplement دي invariable. Ex. : المراة دي خرجَت من الجامع « la femme qui est sortie de la mosquée ».

Note 2. شاو « commencement », شاو الليل « le commencement de la nuit, l'instant d'après le crépuscule du soir ».

Les indigènes algériens ont coutume de diviser le temps, non pas d'heure en heure, mais par moments, qui correspondent aux principaux événements de leur vie journalière : heures des prières, des repas, etc. Dans les campagnes surtout, ils savent fort bien se régler sur le soleil pendant le jour, sur les étoiles pendant la nuit. Du coucher du soleil à son lever, les ruraux partagent la nuit de la façon suivante : المغرب *el-maghreb* « le coucher du soleil »; شاو الليل *châw-l-lîl* « le commencement de la nuit »; العشا *el-'eucha* « une heure et demie ou deux heures après le coucher du soleil »; c'est le moment de la cinquième prière obligatoire de la journée; نُصّ الليل (p. نِصف الليل) *noçç-el-lîl* « le milieu de la nuit »; الفجر *el-fadjer* « deux heures environ avant l'aurore »; الصباح *eç-çbâḥ* « l'aube », le ciel commence à blanchir du côté de l'Orient, c'est l'heure de la première prière du jour (ce moment est appelé à Tlemcen وقت المؤذّن *Weqts-el-*

[1] اذّي et دي sont évidemment mis pour اذّي et ذي, le ذ *dzal*, à Tlemcen, se prononçant comme un د *dal*. Or, اذّي est mis pour الذّي, qui n'est autre que الذّي (= ال ذي ل), diminué du démonstratif ل. Quant à دي, mis pour ذي, c'est ce qui est resté de الذّي après avoir supprimé l'article ال et le démonstratif ل.

Les mêmes observations sur le pronom relatif s'appliquent à Tlemcen au dialecte des juifs.

muedden « le moment du mueddin »). Après le *çbâḥ*, le jour arrive peu à peu. Dans les Beni Chougrân, le crépuscule du matin, entre chien et loup, alors que la terre sort à peine des ténèbres et laisse apparaître vaguement ses formes, est appelé درويديش *drwîdîch* (le petit *derdoûch*); le دردوش *derdoûch* est l'instant précédant immédiatement le lever du soleil, alors qu'on commence à distinguer assez nettement les objets autour de soi. Les mots *derdoûch* et *drwîdîch* sont inconnus dans l'Ouest du département.

Note 3. On rencontre la variante, pour le deuxième hémistiche :

جاب الّي يمشي و شرد شاو الليل

Vers 20. — Note 1. مآلّي *mellî*, pour من آلّي « depuis que », abréviation de من الوقت آلّي « depuis l'instant que... ». Il y a encore en arabe vulgaire une autre locution, composée de آلّي et d'une préposition, c'est بآلّي *belli* « que »; elle a exactement le sens de أنّ de l'arabe régulier.

Quant à la forme contractée مآلّي (de من الّي), elle se retrouve même en arabe régulier, par exemple dans la locution مِمَّا (pour مِنْ مَا), qui a le même sens que مالّي.

Il est vrai de dire que dans مالّي *melli*, pl. من الّي *mnelli*, il y a simple suppression du ن, et non contraction.

La suppression du ن de من, ou sa contraction, a lieu souvent quand le mot qui suit من commence par un ل. On dira :

ملّحمه *mellḥamou*, au lieu de من لحمه *men leḥamou*;

ملّسانه *mellsènou*, au lieu de من لسانه *men lesènou*.

La contraction du ن de من se fait également avec le ل de l'article placé devant le mot qui suit من, quand ce *lâm* ل doit se prononcer, c'est-à-dire quand le mot ayant l'article ne commence pas par une lettre capable d'assimiler le ل de l'article. Dans ce cas, en effet, le mot qui suit من commence

par un ل (puisque l'*élif ouesla* ne compte pas dans la prononciation), et l'on est ramené au cas précédent. On dira :

ملّبلَد *mellebléd* ou mieux ملْبلَد *melblèd*, et non من البلد *mnelblèd*;

ملّكتاب *mellektêb* ou ملْكتاب *melktêb*, et non من الكتاب *mnelktêb*;

ملّحانوت *mellehênoût* ou ملْحانوت *melhènoût*, et non من الحانوت *mnelhènoût*.

La contraction du ن de من a encore lieu quand le mot qui suit من commence par un ر *râ*. On dira ainsi :

مراسه *merrâsou*, et non pas من راسه *men râsou*;
مرّخام *merrekhâm*, et non pas من خرام *men rekhâm*;

tandis qu'on dirait avec l'article :

من الراس *mnerrâs* et من الرخام *mnerrekhâm*.

Il est naturel que cette contraction ait lieu quand le mot qui suit من commence par un ن; dans ce cas, elle a même lieu quelquefois lorsque les deux ن sont séparés par une consonne. On dira :

منّا *mennâ* « ici », au lieu de من هنا *men henâ*.

Il arrive très rarement que le ن de من se contracte avec le م commençant le mot suivant. On dira cependant :

ممّن *memmen* « de qui », pour من من *men men*.

Ce qui précède nous montre donc que le ن final de من se contracte avec la liquide *lâm*, *râ* ou *noûn* qui commence le mot suivant, ou disparaît.

La même règle s'applique au ن du mot بن[1] « fils de », et l'on dit ainsi :

برّحّال *Berrahhâl*, pour بن رحال *Ben Rahhâl*;
بآلعباس *Bel'abbês*, pour بن العبّاس *Ben el'Abbês*.

[1] On peut remarquer que le ن final disparait encore dans la prononciation d'autres mots que من et بن; ainsi, le khalife abbaside

Note 2. Variante de ce vers :

للعصن راح بهم مافـراش للحراب   مآلي ادّى السعد بهم دار قبيل

Autre variante :

وسرَى من عقب الليل وغاب   ها الي سعد بهم دار قبيل

Vers 21. — Note 1. Le verbe خلّى (aor. يخلّي) est beaucoup plus employé dans la province d'Oran que son synonyme ترك.

Au contraire, les deux infinitifs تخلّى et تخلية sont rarement employés, et on leur préfère l'infinitif تَرْك *terk*, de تَرَك *trek*, dans le sens de « abandonner, laisser de côté », que l'on trouve dans le proverbe suivant : الذيب حلال الذيب حرام التّرك احسن « Les uns disent qu'il est permis de manger de la viande de chacal, d'autres prétendent que c'est défendu ; il vaut mieux s'abstenir (d'en manger) »[1].

La forme تريكة, pl. ترايك, a le sens de « heritage » (ce qu'on laisse en mourant).

Au lieu de خلّوا, on trouve la variante ويفت.

Vers 22. — Note 1. كِنحنا (= ك et نحنا). Le pronom نحنا est une deformation du régulier نحن, qui est le pronom personnel sujet de la 1[re] personne du pluriel. Il est devenu dans la province d'Oran احنا et très rarement نحنا. Quant au كِ mis pour كيف « comme », il a ici le sens de على خاطر « par ce que ». On peut remarquer l'emploi du pronom sujet (نحنا) au lieu du pronom complément (نَا) après le كِ. En

qui envoya à Charlemagne la fameuse horloge sonnante est toujours appelé Haroû-r-rachîd.

[1] Le sens de ce proverbe est : « Si vous doutez qu'une action soit conforme aux prescriptions légales, ou aux usages locaux, abstenez-vous de la commettre ».

On peut remarquer l'harmonie de ce proverbe : dans les trois adjectifs حلال, حرام et احسن, les premières syllabes sont identiques et riment ensemble ; les dernières syllabes, terminées par les liquides *lâm*, *mîm*, *noûn*, riment par assonance.

arabe vulgaire, après كيف (synonyme de مثل), il faut toujours le pronom complément. Cet hémistiche a donc le même sens que s'il y avait : تدبير شرطنا على خاطر احناو اياك رانا نساب.

Note 2. Variante ذا النّجع (prononcez ذنّجع, pour هذا النّجع).

Note 3. وَيْلّا ou وإلّا *weïlla*, qu'on prononce *wella*, *willa*, *wlla*, est le seul mot employé dans la province d'Oran pour traduire « ou, ou bien ». Les réguliers أمْ et أوْ ne sont pas usités dans le langage.

Vers 23. — Note 1. Variante de cet hémistiche :

ارضَى شروطهم و ادّاها جاب الرباب

Autre variante :

الشريف زاهي و لْغاها بالرباب

Le رباب (pl. ربايب, et aussi ربابات) est un instrument à cordes dont s'accompagne le chanteur. Dozy distingue le *rbâb* du poète (monocorde) du *rbâb* du chanteur (à 2 cordes) : Cf. D., I, 99, col. *a*. En Égypte, le chanteur (*meddâḥ*) s'accompagne du *rbâb* monocorde qu'on appelle « viole d'Abou Zeïd ». Dans le Sahara, on emploie aussi le *rbâb* monocorde, pour lequel les chanteurs de Tlemcen professent un profond mepris, et qu'ils mettent au même rang que le *rbâb* très simple des nègres (le *Gangou*).

Le *rbâb* peut avoir jusqu'à trois cordes (aucune métallique); mais les indigènes du Tell ne connaissent guère que le *rbâb* à deux cordes. Cet instrument de musique est une sorte de guitare, formée d'une caisse de résonance en bois (de noyer الجوز, d'abricotier المشماش, ou d'orme النشم), de forme oblongue, dont la longueur, variable, est d'une quarantaine de centimètres en moyenne; elle est égale à cinq fois la plus grande largeur (prise à l'endroit où l'archet frotte les cordes).

La partie inférieure et convexe de cette caisse d'une seule pièce se nomme le dos (الظهر). La partie supérieure et plane, sur laquelle sont tendues les cordes (الاوتار, sing. الوتر),

se compose de deux parties; l'une, la plus large (الجع), est recouverte en peau (الجلد الزنجاري), l'autre, plus étroite et plus longue, nommée *el wedjh* (الوجه), est en bois incrusté de cuivre ouvragé (النحاس المنقوش); comme c'est par cette partie plus étroite que l'on saisit l'instrument, on l'appelle pour cette raison القبضة. Le chevalet (الكرسي) repose sur la partie recouverte en peau. Les deux cordes, fixées comme pour le violon, à l'extrémité la plus large de la caisse, passent sur le chevalet et arrivent à l'autre extrémité de la caisse, où elles tournent à angle droit sur une barre en os (درجة العتبة), pour venir s'enrouler sur les deux clefs (عصّبور, pl. عصَابر, ou معتل, pl. معاتل) fixées dans une pièce de bois évidé (القرمودة).

La partie tout en bois de la caisse est percée de trous (ثقّبة, pl. ات- ou ثقُب) sur les côtés.

L'archet (القوس, pl. لَقواس) est formé d'un morceau de bois ouvragé et courbé en arc de cercle, dont les extrémités sont arrondies et plombées, pour donner plus de poids à l'archet. L'arc est tendu par des crins (السبيب) de moufflon à manchettes (اللّروي) généralement.

Quand le chanteur veut se servir du *rbâb*, il passe son archet à la colophane (الرجينة), dresse le chevalet (الكرسي ou الحمّار) et tend les cordes avec les clefs, pour accorder l'instrument. Il est accordé, lorsque la note la plus basse (الذيل) donne le *ré* [musical notation], et l'autre corde (الرّمّل) le *la* [musical notation].

Note 2. الطبل, pl. الطبول, est composé essentiellement d'une caisse (الدور) cylindrique en bois, de la dimension d'un seau de caviste, et dont chaque extrémité est fermée par une peau (à droite du joueur, une peau de bouc; à gauche, une peau de chèvre). Ces deux peaux sont reunies par des cordes, qui s'entrecroisent à l'extérieur de la caisse. Ces cordes (حبيلة, pl. ات-) servent à tendre les peaux. Quand le joueur de ṭbel doit jouer en marchant, il suspend

IMPRIMERIE NATIONALE.

l'instrument à son cou par une courroie (سبتة, pl. سبت) en cuir, qui s'attache sur la caisse à deux anneaux (خُرْصة, pl. خُرْص et ـات). Pour jouer du ṭbel, on tient dans la main droite une baguette (هراوة, pl. ـات et هراوي) terminée à son extrémité par une boule pleine; dans la main gauche, on tient une baguette plus mince et droite appelée قطيب (reg. قضيب), pl. قطبان.

Le joueur frappe alternativement sur les deux peaux, un coup sur la peau de bouc et deux coups très rapprochés sur la peau de chèvre.

Note 3. الغايطة, pl. الغوايط (voir Lerchundi, *Voc. espan.-arab.*, p. 370, s. v. *gaïta*), est une sorte de musette à anche; elle se compose essentiellement d'un tube en bois d'aubépine (الشوك), évasé à sa base et formant pavillon; à l'autre extrémité s'adapte une embouchure mobile (القصّبة), en bois également, et que le joueur introduit complètement dans la bouche, jusqu'à un arrêt en forme de rondelle, de la dimension d'une pièce de deux francs, et nommé العرّاض. La غايطة est un instrument d'accompagnement; il entre dans la composition d'orchestres de *ṭboûl, bnâdîr, gelâlel* et autres instruments du même genre.

Pour d'autres renseignements sur les instruments de musique dont on vient de parler, on consultera : Delphin et Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes*, Paris, Leroux, 1885; Mac Carthy, *Voyage dans la régence d'Alger par Shaw*, Paris, 1830, p. 89 et suiv.; Delphin, *Rec. de textes d'arabe parlé*, p. 240 et suiv.; C. Solal et Eidenschenk, *Mots usuels de la langue arabe*, Alger, Jourdan, 1897, p. 257 et suiv. etc.

Note 4. الكحيل «le petit noir» désigne dans la province d'Oran «la poudre», et aussi l'épi d'orge atteint d'une maladie (carie ou charbon) qui le transforme en une poussière noire, semblable à du noir de fumée.

Ces sens sont à ajouter au dictionnaire.

Vers 24. — Note 1. بطن (duel بطنين, pl. بطون) « portée, grossesse » (en parlant d'un animal ou d'une femme). On dira par exemple : هذا الولد بايت هذاك ببطنين « Entre cet enfant-ci et celui-là, il en est né deux autres ».

Dans les dialectes oranais, le duel se forme en ajoutant la terminaison ين *în, eîn* ou *aîn* au singulier.

Ainsi que l'ont remarqué MM. Stumme, pour le dialecte tunisien, et Lerchundi, pour le marocain, le duel des noms est assez rarement employé en arabe vulgaire oranais.

Pour exprimer le duel des noms qui n'en prennent point la forme, on se sert du pluriel accompagné du mot زوج (proprement « une paire », du latin *jugum* « paire de bœufs » ; Frænkel, *Arabischen ch.*, p. 106-107). C'est ainsi que se forme le duel de tous les noms qui ont un pluriel régulier en ين, ou dont le singulier est terminé par un *yâ*, et d'un grand nombre d'autres. On dira par exemple : زوج مسلمين « deux musulmans », زوج رباعي « deux rob'aï », etc. Le duel n'existe dans la langue parlee que pour des substantifs. Il est plus rarement employé en tlemcennien que dans les dialectes ruraux ; mais c'est surtout dans le sud oranais, où la langue régulière a subi des modifications moins profondes, que le duel se retrouve assez fréquemment usité.

A Aïn-Sefra par exemple, on l'emploie :

1° Avec les noms de toutes les parties doubles du corps[1] :

يدين *idîn*, 2 mains ;	ركبتين *rokkobtîn*, 2 genoux ;
رجلين *rejlîn*, 2 pieds ;	فخضين *fakhḍîn*, 2 cuisses ;
عينين *'aînîn*, 2 yeux ;	قلوتين *qeloûtîn*, 2 testicules ;
وذنين *wodznîn*, 2 oreilles ;	سالفين *sêlfîn*, 2 mèches (de cheveux sur les tempes) ;
كلوتين *keloûtîn*, 2 reins ;	كراعين *korâ'în*, 2 pattes.
قدمين *qedmîn*, 2 talons ;	
كعبتين *ka'btîn*, 2 chevilles ;	

[1] Un nom au duel n'admet pas d'être construit avec les pronoms affixes ; il faut cependant faire exception pour les mots يد « main », رجل « pied », عين « œil », وذن « oreille », et quelques autres très

2° Avec les noms de mesure de longueur, comme :

شاشيتين *châchîtîn*, 2 doigts;

بمكلبين *foumkelbîn*, 2 fois la plus grande longueur du pouce à l'extrémité de l'index;

شبرين *chebrîn*, 2 empans (2 fois la plus grande longueur du pouce au bout de l'auriculaire);

قدمين *qadmîn*, 2 fois la longueur du pied;

عظمتين *'ad'd'emtîn*, 2 fois la longueur du coude au bout du poing fermé;

ذراعين *dzrâ'în*, 2 fois la longueur du coude au bout des doigts ouverts;

خطوتين *khettoutîn*, 2 pas;

شداين *chdâdîn*, 2 fois la longueur d'une corde de longueur (variable) connue.

3° Avec tous les noms de temps; exemples :

دقيقتين *dqeiqtîn*, 2 minutes;

ساعتين *sâ'tîn*, 2 heures;

صَبْحَتين *çebḥatîn*, 2 matinées;

ولمناسين *welmnâmsîn*, la veille d'avant-hier (dans la journée); il y a 3 jours;

بَرْحتين لولى *berḥatîn loûla*, la veille d'avant-hier (dans la nuit); il y a 3 nuits;

سبوعين *sebwe'în*, 2 semaines.

rares. Alors, pour rendre le pronom complément, on se sert de نتاع et analogues; ex. : القدّمين انتاعي «mes deux talons»; ou du pluriel suivi du pronom affixe et accompagné du mot لَزّوج «les deux»; ex. : بخادي لزّوج «mes deux cuisses». — Comme dans la langue morte, le duel suivi d'un pronom affixe perd son *noûn* final.

4° Avec les noms de vase ou de mesures de capacité, comme :

مغرفتين *moghroftîn* ou معلقتين *ma'leqtîn*, 2 cuillerées;
تاقرتين *tâgertîn* [à T. قدحتين, *gdaḥtaîn*], 2 bols (en bois);
سطلتين *setteltîn*, 2 bols (en metal);
خابيتين *khâbîtîn*, 2 jarres (en terre).

5° Avec les noms de monnaie ne venant pas de l'espagnol ou du français :

فلسين *felsîn*, 2 centimes;
درهمين *derhemîn*, 2 francs;
ريالتين *ryâltîn*, 2 fois deux francs;
كارتين *kârettîn*, 2 billets de banque [du sing. كارطة, nommé ليطرة dans le Tell].

6° On emploie encore le duel avec d'autres noms d'animaux domestiques ou sauvages, d'oiseaux, de plantes, etc., qu'il serait fastidieux de classer, soit d'après la forme, soit d'après le sens [1].

Vers 25. — Note 1. التاويل (régul. التأويل) qui, en arabe vulgaire, a le sens de « chercher un moyen détourné et adroit pour se tirer d'une affaire difficile », est entendu grammaticalement avec le sens de « interprétation du sens allégorique et mystique du Qoran »; il est opposé à تفسير, qui est « l'interprétation littérale du Livre d'Allah ».

Vers 26. — Note 1. On écrit communément la 2e personne masc. sing. de l'impératif des verbes concaves en

[1] Dans les villes du Tell, et même dans les campagnes, on se sert des noms de poids, qui prennent également le duel; je n'en ai pas donné ici d'exemples, car, dans les dialectes du sud, ces mots pénètrent à peine, ainsi que l'usage des poids français lui-même, chez les Sahariens. A Ain-Sefra encore, les indigènes se servent d'une balance très primitive qu'ils confectionnent eux-mêmes, et de cailloux en guise de poids.

supprimant, selon la règle de l'arabe régulier, la lettre faible, parce qu'elle doit être suivie d'une lettre portant un *djezm. Cette règle n'existe pas en arabe vulgaire.* On dira par exemple :

زِيد *zîd*, continue,	et non pas	زِد *zid ;*
قِيس *qîs*, jette,	et non pas	قِس *qis ;*
شُوف *choûf*, regarde,	et non pas	شُف *chouf.*

Voir *infra* (VERS 35. — Note 1).

Note 2. الحمام (nom d'unité حمامة, duel حمامتين) s'applique d'une manière générale à tous les pigeons, que l'on divise dans le sud en deux catégories : « le pigeon ramier » الحمام الحُرّ et « le pigeon domestique » الحمام البرهوش. Dans le Tell oranais, « le pigeon ramier » se nomme الزَّعطوط, tandis que « la palombe » est appelée القمري, pl. قماري. Ce dernier mot, dans le sud, sert à designer un pigeon mâle (ramier ou domestique); on sait que قمري, en arabe régulier, est le nom de « la tourterelle », de même que dans le dialecte egyptien, d'après Burckhardt (voir D., II, 404, col. *a*). Dans les dialectes oranais, on appelle فاخَت « la tourterelle blanche » et يمام « la tourterelle grise ».

Note 3. Variante de ce vers :

ولدي يروح يجب له زوج منَ الرطاب من الحمام وقـقـب واحـد تمـثـيـل

VERS 27. — Note 1. بـشـيـر « enfant », pl. بـشـاشّرة; fém. بشيرة, pl. بشيرات. On se sert fréquemment du synonyme صَبي (régul. صَبِيّ), pl. صُبيان. On peut rapprocher du pluriel صُبيان ceux des deux mots غلام, pl. غِلمان et شاب, pl. شَبّان employés en arabe vulgaire avec le sens de « jeune homme ».

Note 2. كنبيل (espagnol *capillo*), pl. كنابيل; ce mot, inconnu des Arabes de Tlemcen et du Tell oranais, est employé dans le sud pour désigner le voile de toile grossière

que les femmes se mettent sur la tête. Le pigeon, dont la tête est couverte de plumes plus sombres, semble avoir la tête couverte du *kenbîl;* de là le nom de *bou kenbîl.* C'est aussi le nom donné au faucon.

Vers 28. — Note 1. مُولَى, pl. مُوالين (pour le rég. مَوْلًى, pl. مَوَالِى) «maître, seigneur» (synon. de سيّد) et «propriétaire» (synon. de ذو et de صاحب). On sait qu'outre les sens précedents en arabe régulier, il est seul employé pour désigner au contraire «l'affranchi, le client». En arabe vulgaire, il entre dans la compositiou d'un certain nombre de locutions (cf. B., 756, col. *a* et *b*, et 757, col. *a* et *b*). Voir des détails sur le mot مول, *ap.* Doutté, *Les marabouts* p. 36.

Ce mot, employé seul, se prononce *moûlâ* (fem. مُولاة, pl. مُولات); suivi des pronoms affixes ou d'un complément d'annexion non précédé de l'article, le ى final devient *élif* naturellement (ex. : *moûlânâ*[1] «notre maître»; *moûlâh* «son maître»; *moûlâ dâr* «le maître d'une maison»); suivi d'un complement d'annexion ayant l'article, il devient simplement *moûl;* ainsi l'on dira : *moul-el-âoud* «le maître du cheval», *Moûl-es-sebsi* «celui qui a la pipe, le proprietaire de la pipe». Cette disparition du ى final devant un mot commençant par l'article est fréquente; elle a lieu même parfois quand le *ya* doit porter les points diacritiques.

Note 2. قصاب; ce pluriel de قصب ou de قصبة n'est pas donné par Beaussier, mais il figure dans Dozy. Ni l'un ni l'autre de ces dictionnaires ne donne à قصاب le sens de «grandes plumes des ailes», qu'il a ici.

[1] مولانا et مولاىّ «notre Maître, mon Maître», ne s'emploie que pour désigner Dieu (rarement le Prophète). Dans la province d'Oran, le rossignol se nomme أمّ الحسن), que l'on prononce *mlḥasen* à Tlemcen et *moulḥasen* dans la région de Mostaganem. Cette dernière prononciation ne peut être confondue avec celles *moulâ ḥasen* de مولى حسن et *moullḥasen* de مولى الحسن.

Note 3. — Variante de cet hémistiche :

والّي بغي معدم في الارض ذليل

VERS 29. — Note 1. Au lieu de كتاب, on trouve la variante جواب.

Note 2. شوّش est évidemment pris ici dans le sens de « faire ses préparatifs de départ (en parlant d'une tribu) ». Ce sens est à rapprocher de celui de « courir çà et là pour chercher ses armes (faire ses préparatifs de combat) » donné par D., d'après le *Z. D. M. G.*, XXII, 140.

Note 3. La répétition des mots باغي يرحل et باغي الترحيل dans le même vers est une indication que ce vers ne nous a pas été transmis dans sa pureté originelle.

VERS 30. — Note 1. انتاعة est le féminin de انتاع ou نتاع (pl. انتاوع); sert à traduire *de* séparant un nom déterminé du nom qui le détermine; il est mis pour متاع (reg. مَتَاع, pl. أمْتِعة) « outil, ustensile »; il est considéré comme un adjectif, que l'on fait accorder en genre et en nombre avec le nom déterminé.

A Tlemcen, متاع *mtă'*, suivi des pronoms affixes, se prononce : *mtă'i*, *mtă'k*, *mtâḥhâ*[1], *mtă'nâ*, *mtâ'koum*, *mtâḥhoum*.

VERS 31. — Note 1. شغاب « embarras, angoisse ». Je ne saurais affirmer si ce mot est le pluriel de شغب ou le singulier شغَب, dont on aurait allongé la voyelle du غ pour la

[1] Le pronom affixe (ه) de la 3e pers. du m. sing. se prononce à Tlemcen comme un و quiescent, c'est-à-dire entre *où* et *ô*, que je rends par *oû* dans ma transcription (à propos de cette prononciation du و, voir note 1 de BARGÈS, *Comp. Hist. B. Zeiyân*, p. 47).

C'est un fait très fréquent que le ع ne portant pas de voyelle devient ح dans la prononciation, lorsqu'il est placé devant un ه; on prononcera par exemple : باعها = *bâḥha*, etc...

rime; ce mot est inconnu dans la province d'Oran; il figure chez Dozy (I, 766, col. *a*). Dans l'Oranie, la Ire forme du verbe شغب est inusitée; on ne connaît que la IIe شغّب et l'infinitif تشغيبة dans un sens analogue.

Note 2. قُبيل, ou encore قُبَيلة (rég. قُبَيلا) « auparavant, autrefois »; diminutif de قَبَل, avec le même sens que celui-ci (pron. *qabel*).

1re variante de ce vers :

ولد الرسول قالت له تسمح بي اشغاب الشرّ ياسر يا سيدي درته قُبيل

2e variante :

ولد الرسول تسمح ليَّ بي ذا الشغاب درت الشرور يا سيدي بيك قُبيل

Vers 32. — Note 1. جبدوا est ici mis pour جبذوا, par suite de la prononciation *d* du *dzâl* (ذ). Dans la province d'Oran, le verbe جبذ est toujours prononcé جبد, même dans les dialectes où la prononciation *dz* du ذ a subsisté.

Note 2. الصَّنطرَج (reg. شِطْرَنج) « échecs ». Sous cette forme, ce mot ne figure dans aucun dictionnaire. Dans la province d'Oran, il est encore prononcé صَطْرَنج. Le régulier شطرنج vient du sanscrit *tschaturanga*, mot dont Dozy, dans son *Supplément aux dictionnaires*, a donné la genèse (*sub voce* شطرنج).

Note 3. الفنديل, pl. فناديل (à Tlemcen فناذل), reg. قَنْديل et قِنْديل (manque dans le *lisân el 'Arab, sub voce* قندل, t. XIV, p. ٨٨); du grec κάνδηλα (latin *candēla*), est passé en arabe par l'araméen (cf. *Die aramaïschen Fremdwörter im arabischen*, p. 95). Ce mot est déjà employé par Imrou-l-Qaïs.

الفنديل, dans le département d'Oran, est le quinquet à huile, composé seulement d'un pied supportant un récipient oblong, dans lequel on a mis de l'huile, et où baigne, en guise de mèche (بتيلة, pl. بتايل), un simple chiffon roulé à la main. On lira (in *Bull. Soc. géog. d'Oran*, décembre 1890)

un fort curieux et très intéressant article (p. 241 à 325) de F. DE CARDAILLAC, *Histoire de la lampe antique en Afrique.*

VERS 33. — Note 1. On rencontre la variante شرطت له شرط, qui est une tournure plus pure sans doute; mais, dans l'Oranie, on dira plutôt دارت له شرط, en employant le verbe دار, aor. يدير «faire», très fréquemment usité dans ce sens et pour traduire: «mettre, placer, installer, etablir, accomplir, etc...».

VERS 34. — Note 1. كساها غراب litt.: «son *ksâ* (etait noir comme le plumage d')un corbeau». Le mot كسا (prononce *ksâ*, regulièrement كِسَاء) ne signifie pas seulement «les vêtements, les habits en général», comme l'a remarqué M. Dozy. C'est, en Maghrib, le nom d'un certain costume, tandis que l'habit quelconque s'appelle كسوة *ksoûa.*

Dans le departement d'Oran, le *ksâ* est une longue et fine piece d'etoffe blanche, dont les hommes s'enveloppent la tête et le corps. Le *ksâ*, retenu sous le bras par un foulard de soie, le plus souvent aux couleurs eclatantes, retombe devant les cuisses, qu'il couvre de ses replis onduleux. Les femmes ont aussi le vêtement appele *ksâ*, mais il est d'un tissu plus grossier que le *ksâ* des hommes; c'est une large pièce d'etoffe dont elles se couvrent complètement de la tête aux pieds, ne laissant apparaître qu'un œil et le bas des jambes: ce dernier vêtement est analogue au ḥaïk.

DOZY (in *Dictionnaire des noms de vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845, p. 383-386) a determiné quel genre de costume était le كسا en Maghrib et en Espagne, en s'appuyant sur les auteurs musulmans de ces pays. La transcription *kissa* de ce mot, qu'il donne d'après Dapper, represente une prononciation inusitee dans la province d'Oran. A la liste des citations que donne le très érudit professeur de Leyde pour montrer que le *ksâ* était un vêtement spécial, je me permettrai d'ajouter encore ce passage de

Yaḥia Ibn Khaldoûn[1], que je tire du manuscrit de Paris (n° 5031, fol. 12 v°) :

يتغايون (ناس تلمسان) بي عل اثوابه الرفاف وتلبي الكساء والبرنس (*sic*) عندهم من ثمان (*sic*) اوافي.

« (Les Tlemcenniens) excellent dans la confection des vêtements. On y trouve des *ksâ* et des *bernous* depuis le poids de huit onces. »

Note 2. بالتخبيل. Le verbe خبل (IIe forme) signifie « mêler, embrouiller, désajuster » (les cheveux, par exemple) et la locution تخبّل الشعر, fréquemment employée dans le département d'Oran, est citée par D., I, 350.

Vers 35. — Note 1. النيعر (duel نيعين, dans les dialectes ruraux seulement; pl. نيوب), du reg. انْب (voir Stumme, *Gramm. tunis.*, p. 41). Ayant supprimé l'une des trois lettres, dans le passage de ce mot de la langue morte à la langue parlée, on a dû la remplacer par une autre pour rétablir la *trilitarité*. En arabe vulgaire, en effet, la *trilitarité*, dans les noms comme dans les verbes, semble être une limite inférieure du nombre des lettres et ne souffre que peu d'exceptions (dans quelques noms de parenté, comme بو, خو, بن, etc.; dans quelques autres mots terminés par une quiescente, comme ما, ذو, نو, etc.; et dans quelques mots

[1] Abou Zakarya Yaḥia Ibn-Khaldoûn, mort assassiné à Tlemcen en 780 de l'hég. (1378-1379 de J.-C.), est le frère du grand historien des berbères. Il composa une chronique de la dynastie abdelouâdite de Tlemcen, et plus particulièrement du règne d'Abou Hammou Moûsa II, sous le titre كتاب بغية الرواد بي خبر بنى عبد الواد et dont l'abbé Bargès a traduit quelques extraits dans son *Complément de l'histoire des Beni Zeiyan*. M. le Gouverneur général de l'Algérie a bien voulu me charger de la publication du texte arabe et de la traduction française de cet ouvrage d'un haut intérêt pour l'histoire de Tlemcen. J'espère pouvoir faire paraître dès l'année prochaine la première partie de ce travail.

très rares comme يد [à Tlemcen يدّ]). Dès lors, quand un nom trilitère de l'arabe régulier perd une de ses lettres, comme c'est le cas ici, dans le passage à l'arabe parlé, pour rétablir la trilitarité, on remplace généralement la lettre supprimée par une autre, qui du reste n'occupe pas forcément dans le mot la même place qu'elle (voir aussi VERS 1, note 1); on dira par exemple كلا pour أكل «il a mangé»; يَمس (prononcer يامس, à cause de l'accent sur la première syllabe) pour أمس «hier»; وذن pour أذن «oreille», etc. De même, à l'impératif des verbes concaves, on dira زيد «continue» (pour زدْ); دور «tourne» (pour دُرْ), etc.; tandis qu'au prétérit, où l'on a toujours au moins trois lettres, on dira : زدت *zett;* زدْنا *zedna;* درت *dourt;* دُرْنا *dourna*, etc., comme en arabe régulier.

On peut faire les mêmes remarques pour l'impératif des verbes assimilés et des verbes défectueux, et l'on dira par exemple وقِف (au lieu de قِفْ), etc.

Note 2. البدن est employé ici dans son sens régulier : «le corps, abstraction faite des extrémités». Ce mot بدن a aussi le sens de «courte tunique sans manches» (cf. Dozy, *D. d. Noms de vêtements*, 56). Au point de vue grammatical, on peut rapprocher de بدن le mot قدم du même vers. Ils font leur pluriel en ابدان et اقدام et, dans les dialectes ruraux, sont employés au duel.

Note 3. شعاه mis pour شابه. Le verbe concave شاب, يشوب (voir *suprà*, vers 2, note 2) peut devenir en poésie un verbe défectueux شبا, aor. يشبا, prét. شبيت. C'est là une simple licence poétique.

Note 4. التحييل manque au dictionnaire; ce mot, peu connu dans la province d'Oran, est cependant employé à Mostaganem pour désigner *la robe de couleur sombre* que porte pendant quarante jours une femme qui a perdu son mari. C'est donc une robe de deuil. Pendant les quarante

jours que dure le deuil, la femme ne se peigne pas, ne se parfume pas et ne va pas au bain; elle se mâchure au contraire le visage avec de la suie.

L'usage de cette robe noire pour marquer le deuil n'est pas général dans la province d'Oran; c'est l'exception. Le plus souvent, la femme porte le deuil de son mari (quand il est jeune surtout), ou d'un fils qui lui était cher, en conservant quarante jours sans le laver le linge qu'elle avait sur le corps au moment de la mort, et en s'abstenant de tous soins de propreté. D'autres fois (dans les villes surtout), la femme en deuil met pendant les quarante jours de deuil, en guise de vêtement, une couverture blanche en laine (bourâbaḥ), ou un tapis (zerbîya), retenu à l'aide d'une longue corde d'ḥalfa faisant plusieurs fois le tour du corps, ou un autre déguisement analogue. Ces coutumes antérieures à l'islâm ont été abolies par Mahomet. Cela ne les a pas empêchées de subsister, comme on voit (comp. Garcin, *Les oiseaux et les fleurs*, p. 186).

Vers 36. — Note 1. الثياب (pl. de ثوب), a le même sens en arabe parlé qu'en arabe régulier : « vêtements, habits en général ». Toutefois, en arabe vulgaire, il n'est employé qu'au pluriel, ainsi que l'a très bien fait remarquer Beaussier. Il désigne tous les habits que l'on a sur le corps. Le duel existe dans les dialectes ruraux, ainsi que le pluriel اثواب. Dans la province d'Oran, ce mot s'applique encore à la peau rejetée par le serpent au printemps (ثوب الحنش, ou encore ثوب اللفعى)[1]. Dans certains dialectes arabes (Égypte,

[1] Dans le sud (à 'Aïn Sefra), les indigènes attribuent à cette peau abandonnée par les serpents la propriété de conjurer les maux d'yeux. Celui qui rencontre la peau que le serpent à la mue a abandonnée à côté de son trou, la prend par la tête, et, avec les parties voisines des trous des yeux, se touche alternativement les deux paupières de chaque œil, en répétant : يا عيني لا ترمدي غير اذا رمدت عين الحنش « ô mon œil, ne deviens malade que si l'œil du serpent devient malade ». Entre tous les animaux, le serpent, en effet, passe pour n'avoir jamais mal aux yeux.

Hidjâz, Sahara), le mot ثوب désigne un vêtement spécial (voir D., I, 166; *id., Dictionnaire des noms de vêtements*, 105, 106); dans la province d'Oran, il n'a jamais ce sens.

Vers 37. — Note 1. En commentant ce vers, les conteurs racontent que les cent défauts physiques du chérif étaient des plaies purulentes et des difformités physiques dissimulées par ses vêtements. Il était, disent-ils, affligé de quatre-vingt-dix-neuf tares, et la centième était la lèpre البَرَص [que le glossaire latin-arabe de la Bibliothèque de Leyde (d'après Dozy, *S. aux D.*, I, 72), ms. n° 231, écrit الابْرَص]. A propos des plaies du cherif, comparer le passage de l'*Histoire de Dyab f. de Khalem* (ap. Largeau, *Flore sahar.*, 133).

Note 2. تحليل «supplication, prière instante, flatteries, caresses» (ces sens ne figurent pas aux dictionnaires, *sub v.* تحليل). C'est le *maçdar* de la IIe forme de حل «supplier, caresser, flatter, attirer par des caresses» (cf. D., I, 311, col. *b*, *in fine*). تحليل est ici synonyme de تذقّم et de تذميم[1].

Vers 38. — Note 1. نظر est un des nombreux verbes qui signifient «voir, regarder».

L'adjectif نظير «qui est du même âge», est employé dans la province d'Oran. On dit par exemple : فلان نظيري «un tel est du même âge que moi». Le mot نظير (pl. نظار) est ici synonyme de نتيج (pl. نتاج) et de فرين (pl. فراين; voir aussi les pluriels فران *ap.* Beaussier et افران *ap.* Dozy).

Les mots نظير et فرين, avec ce sens particulier, sont à ajouter au dictionnaire.

Note 2. انجال, du sing. نجل de l'arabe régulier, n'est employé que dans les chansons avec le sens de «œil». Dans la langue vulgaire, نجل signifie «descendance, postérité».

[1] Dans la province d'Oran, on emploie, de préférence à l'infinitif de la Xe forme, celui de la IIe تذميم «être humble». La IIe forme ne figure pas au dictionnaire avec ce sens.

نجل « œil » n'a pas de duel, tandis que le mot ordinairement employé, عين, a un duel dans tous les dialectes arabes, citadins ou bédouins.

Vers 39. — Note 1. القّصاص (régul. القِصَاص) a exactement conservé le sens, qu'il a en arabe régulier, de « talion ». On lit dans le Qoran : « On exigera âme pour âme, œil pour œil, nez pour nez, oreille pour oreille, dent pour dent : le talion pour (toutes) les blessures »[1].

Pour le meurtre, « le prix du sang » se nomme الدية, comme dans la langue regulière : il est encore en vigueur au Maroc.

Note 2. رعايا est le pluriel de رعيّ (inusite au singulier) « les sujets, les administres ». C'est sous ce nom que l'on désigne, dans l'empire turc, les sujets non musulmans. Quand le mot رعايا est suivi des pronoms affixes, l'*élif* final se change en ت, comme si la lettre finale était un ة. C'est l'identite de prononciation de cet *élif* final avec le ة qui a, sans aucun doute, provoque cette assimilation. La regle est presque absolue à Tlemcen et ne souffre que fort peu d'exceptions. Dans les dialectes ruraux, et particulièrement dans l'idiome des Beni Choûgrân, les exceptions sont nombreuses, et l'on dira par exemple :

قباتي ma nuque;	تباسانا nos assiettes;
كراساك tes chaises;	مباتاكم vos muftis;
قراباه ses gourbis;	قمارهم leurs pigeons.

Il faut remarquer cependant qu'avec les pluriels ci-dessus de la forme فعالَى (pour le regul. فعالِي) et leurs analogues, (c'est-à-dire les pluriels de noms ayant au singulier la forme فعلِي), on n'emploie pas, le plus souvent, le pronom affixe ي de la première personne du singulier (dans les dialectes

[1] ... ٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنْفَ بِٱلْأَنْفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ. Cf. Qoran, chap. v, vers. 49.

ruraux); on se sert alors de متاع ou ديال. Au lieu, par exemple, de dire «mes chaises» كراسايّ, on dira الكراسَى انتاعي (ou الكراسَى ديالي à Tlemcen, Alger et au Maroc). Cependant, dans quelques mots au singulier, comme عصا «bâton», مرسَى «port», etc., on fait également, dans les dialectes ruraux, le changement de la quiescente en ة.

Note 3. Variante du premier hemistiche de ce vers :

يا جازية نبدي لك جلدي بالكداس

Variante du deuxième hémistiche :

رعايتي او ما نملك كسبي واموالي

Vers 40. — Note 1. جنّس. Le pluriel اجناس est inconnu dans les B. Chougrân; c'est جنُوس qui est seul usité. Le mot جنّس «nation, peuple, race», ne s'emploie qu'en parlant des peuples non musulmans, tandis que le mot قوم s'applique exclusivement aux peuples musulmans. Les juifs, au contraire, ne connaissent que le mot جنس, pl. جنوس, et ne se servent jamais du mot قوم qu'au diminutif قويّم «goyms, peuples non juifs».

Note 2. خدَم est le pluriel de خادم (inusité au duel) «servante noire»[1]. خدّام est le pluriel de خديم, qui signifie «serviteur religieux d'un saint». C'est le nom donné à celui qui apporte régulièrement au saint l'offrande (الزيارة), appelée pour la circonstance الخدمة (le travail).

[1] La servante blanche s'appelle خديمة, pl. ـات; le domestique noir, عبد, pl. عبيد; et le domestique blanc se nomme خدّام ou عزري, pl. عزارَى et, avec les pronoms affixes, عزاراه «ses domestiques blancs»; de là le verbe تعزَّى «servir chez un patron». Dans la plaine d'Eghris, il existe une fraction de tribu de ce nom (العزارَى); elle est réputée pour son talent au jeu de rahba (الرحبة). عزري, pl. عزارَى est aussi le nom donné au chameau mâle, non employé pour la saillie (voir Daumas, *Les chevaux du Sahara*, 423).

Vers 42. — Note 1. Le régulier أخو est devenu خو dans les dialectes ruraux et خا (de l'accusatif أخا) à Tlemcen; avec les pronoms affixes, خو devient خويّ ou خيّ «mon frère» (à Tl. خاي), خوك «ton frère» (à Tl. خاك), etc. Au pluriel masculin, les ruraux disent خوت «les frères» (à Tl. خوا, et لاخوا avec l'article); avec les pronoms affixes, on a خوتي, خوتك, etc. (à Tl. خوايّ, خواك, etc.).

Au féminin, «sœur» se dit وخت et avec l'article لوخت; au pluriel féminin خواتات; il n'y a pas de particularité par suite de l'adjonction des pronoms affixes. Les diminutifs sont, dans les idiomes de la campagne, لخيّي «le petit frère», خيّي «mon petit frère», لخيّت «la petite sœur».

Vers 43. — Note 1. لبا, avec le sens de «si», synonyme de اذا ou de لوكان, manque au dictionnaire. Il n'est employé que dans le Sud oranais. Peut-être faudrait-il voir dans ce mot une déformation du régulier لمّا (inconnu en arabe vulgaire), qui aurait pris le sens de «si» comme la conjonction إذا; comme celle-ci, لبا peut régir un aoriste en arabe vulgaire, ainsi que le montre l'exemple qu'on a sous les yeux.

Au surplus, on peut, dans cet hémistiche, conserver à لبا le sens du régulier لمّا «quand, lorsque, après que», et traduire : «Lorsque je ferai ce qu'elle me demande, on pourra m'appeler insensé.»

Note 2. بُهالي «insensé, fou» a pour pluriels à Tlemcen بُهاليين et بُهالة (ce dernier est le pluriel de la forme بُهلي). Dans la campagne, on lui donne le pluriel بهاليل de son synonyme بهلول.

Variante de ce vers :

واشيان خاطره وجعر من هذا نكاس أبى يــديــره مــاه شــي بُـهــالــي

Vers 44. — Note 1. سومك «ton prix, ta valeur», au lieu de سوم, pl. سومات; les ruraux emploient plus fréquemment سومة, pl. ـات. Le mot سوم est même inconnu dans certaines ré-

gions, à ʿAmmi Mousâ par exemple. Le mot سومة s'emploie au duel; سوم ne prend pas le duel.

Vers 45. — Note 1. اذا تعاهدتيني «si tu me fais le serment». Pour affirmer la promesse faite entre deux musulmans, celui qui promet serre la main à l'autre en lui disant حقّ هذا العهد «(je le jure) par ce serment», ou encore حقّ هذوا العشرة الي اعطاها النبي لصحبه «(je le jure) par ces dix (doigts) que le Prophète tendit à ses Compagnons».

Les enfants indigènes se font souvent des promesses par une sorte de serment. Ils se tendent alors la main droite ouverte et entrelacent leurs doigts, tandis que celui qui promet à l'autre s'écrie : حقّ هذا الشبّاك (متاع النبي) «(je le jure) par ce filet (du Prophète)».

Note 2. دلّالي. Ce mot, dans les sens qu'il a dans la province d'Oran, est à ajouter au dictionnaire : دلال est la «bien aimée, l'amante»; دلّال designe «le bien-aimé, l'amant». Dans la région de Mascara, on emploie cependant indifferemment l'un ou l'autre.

Vers 46. — Note 1. مَشطة «peigne à cheveux»; pl. مشاطي et مشطات; dans le sens de «peigne à laine», c'est le mot مُشط, pl. مشاط, que l'on emploie dans le Tell oranais; dans le Sud (ʿAïn Sefra), le peigne à laine se nomme منداله, pl. ـات, inconnu dans le Tell.

Note 2. طاس, pl. طيسان «pot, en verre, en faïence ou en terre, dans lequel on boit». Dans ce vers, طاس est mis pour طاسة, pl. ـات, à cause de la rime. Le mot طاسة (quelquefois طاصة) désigne le vase assez large et d'une capacité d'environ un demi-litre, en cuivre rouge ouvragé, dont les femmes se servent (dans les villes) pour aller au bain[1]. C'est dans ce

[1] طاسة est le vase sans poignée; celui qui a une poignée se nomme سطلة (latin *situla*) et désigne un vase en métal (cuivre ou fer) qu'on emploie pour le bain ou dont on se sert pour boire.

vase qu'elles mettent le peigne et la terre argileuse (غاسول dans les dialectes ruraux, طفل à Tlemcen), qu'elles mélangent au savon pour se laver le corps. On appelle encore طاسة une coupe en cuivre que les pèlerins rapportent de La Mekke[1]. On trouvera dans les dictionnaires de Beaussier et de Dozy d'autres acceptions de ce mot طاسة; mais les sens que je viens de donner n'y figurent pas et doivent y être ajoutés.

Note 3. اليمين, orig. «la main droite», de là «le serment». Le serment se fait sur un objet sacré [un exemplaire du *Qoran*, des ḥadîts (R. de *Bokhâri*), du précis de jurisprudence malékite de *Sidi Khalîl*, une qobba ou le tombeau d'un saint]. Celui qui jure sur les livres précités prononce la formule : ...بالله الّذي لا اله الّا هو لَنفد الخ «(Au nom) d'Allah, le Dieu unique, (je jure que..., etc.)». Quand le serment a lieu sur la qobba ou le tombeau d'un saint, celui qui jure s'écrie : ...حقّ هذا الولي الصالح لنفد الخ «Au nom de ce saint vertueux, (je jure que), etc.». Ces formules, jusqu'à لنفد, sont en général répétées par trois fois.

Dans les villes du sud dans lesquelles se trouve une mosquée, le serment se fait dans le *miḥrâb*, avec un exemplaire du Qoran. On ouvre le livre à la sourate قَدْ سَمِعَ (سُورَةُ ٱلْمُجَادَلَةِ, Qoran, LVIII). Celui qui jure place son doigt (l'index = الشاهد) sur le mot وَتَشْتَكِي du premier verset de cette sourate, et commence son serment par ces paroles : حقّ هذا المنزّل الخ. «Par la revelation (divine) de ces paroles, (je jure que, etc.)».

On rencontre aussi, au lieu de يمين, la variante حليف.

Note 4. من تالي «en arrière»; تالي est sans doute une déformation de l'infinitif de la IIe forme ولّى et signifie par suite

[1] Les pèlerins du sud oranais rapportent de préférence de la ville sainte des *Modd-en-Nbî*, pour mesurer l'orge de la «Faṭra» au jour de l'*Aïd-eç-Çghir* et de l'*Aïd-el-kebîr* (voir *sup.*, vers 3, note 4).

«retourner, revenir». En arabe vulgaire maghribin تالي est considéré comme un adjectif et signifie «dernier». Il est employé par Aboul-Féda avec le sens de «après» (cf. D., I, 151).

Vers 47. — Note 1. وعد (*maçdar* وَعْد) «se diriger vers»; ce sens est à ajouter au dictionnaire.

Note 2. لصّ pl. لصاص et لصوص qui en arabe régulier signifie «voleur, brigand», dans les dialectes du département d'Oran, dans le Tell comme dans le sud, il signifie «brave, courageux, doué des plus nobles qualités». Manque au dictionnaire.

Variante de cet hémistiche :

مشوا قاصدين وصلوا نجع اللصاص

Note 3. L'adverbe اين n'est jamais employé seul, on le fait toujours précéder d'une conjonction ou d'une préposition et l'on dit واين (ou وين), باين «où»; لاين «vers quel endroit»; منين (à Tlemcen من اين) «d'où» (ne pas confondre avec منين «lorsque» de من حين).

Note 4. ارجالي. J'ai écrit ce mot avec un *elif* prosthétique pour que l'orthographe en soit plus conforme à la prononciation واين ارجالي *wéïn erjéli*. Dans les dialectes de l'Oranie, la forme أفْعَال des pluriels de mots trilitères n'existe pas à vrai dire et l'*élif* initial est un simple *élif* prosthétique qui peut être supprimé ou conservé; c'est ainsi que l'on trouve avec l'indétermination :

الوان	*èlwèn*, couleurs	et	لوان	*lwèn*;
انوار	*énwèr*, fleurs	et	نوار	*nwèr*;
ارجال	*érjèl*, hommes	et	رجال	*rjèl*;
ابغال	*ébghêl*, mulets	et	بغال	*bghêl*.

Avec les pronoms affixes, on peut également conserver ou rejeter l'*élif* initial. L'*élif* prosthétique placé devant ces pluriels est prononcé comme un *é* très bref, quand on ne le néglige pas. L'accent en effet étant *toujours* sur la dernière syllabe (عَالْ), la première est aussi brève que possible. Dès lors, quand la première lettre du singulier est un *ouaou* ou

un *ya*, lettres qui sont elles-mêmes de véritables voyelles, l'*élif* prosthétique, qui a pour but d'aider à prononcer la première lettre, devenu inutile, disparaît, et l'on dit par exemple :

ولاد	*wlâd*, enfants	et non	اولاد	*éwlâd;*
وراق	*wrâq*, feuilles	et non	اوراق	*éwrâq;*
وقات	*wqât*, moments	et non	اوقات	*éwqât.*

On dira cependant ايّام *éïyêm* «jours» à cause du *techdîd* du *yâ*.

Lorsque ces pluriels (en افعال, ou فعال) sont déterminés par l'article, il y a deux cas à considérer :

a. La première lettre du singulier est solaire; alors le *lâm* de l'article est assimile par cette première lettre qui prend dans ce cas le *techdîd*, ou bien l'assimilation n'a pas lieu et l'*élif* prosthétique de l'article disparaît tandis que le *lâm* prend une voyelle. On dira ainsi[1] :

الّوان	*éllwên* (rare), les couleurs	ou	لَلوان	*lelwên;*
النّوار	*énnwêr* (rare), les fleurs	ou	لَنوار	*lenwêr;*
الرجال	*errjêl*, les hommes	ou	لَرجال	*lerjêl* (rare);
الصّوار	*eççwêr*, les remparts	ou	لَصوار	*leçwêr.*

b. La première lettre du singulier est lunaire; dans ce cas l'*élif* prosthétique de l'article disparaît totalement, quand bien même le pluriel ne serait pas précédé d'un mot se terminant par un son vocalique; en voici des exemples :

لَقدام	*leqdêm*, les talons,	هذوا لَقدام	*hadzoû leqdêm;*
لَكباش	*lekbêch*, les moutons,	هذوا لَكباش	*hadzoû lekbêch;*
لَولاد	*lewlêd*, les enfants,	هذوا لَولاد	*hadzoû lewlêd;*
لَبغال	*lebghêl*, les mulets,	هذوا لَبغال	*hadzoû lebghêl;*
لَيّام	*leïyêm*[2], les jours,	هذوا لَيام	*hadzoû leyîêm.*

[1] Dans tel ou tel dialecte, on préféra l'une des deux formes à l'autre, mais la règle n'en est pas moins générale, puisque les deux formes s'emploient. Toutefois la IIe est plus généralement usitée pour les mots qui, dans la langue morte, avaient un *élif* initial.

[2] Ces derniers pluriels précédés de la préposition ب *b* «avec»,

A propos du mot ارجالي on doit remarquer que, dans le sud oranais, il se prononce *érjêli* «mes hommes» pour le différencier de *arjâli* «attends-moi» (ارڨلي pour ارجّلي); aussi pour mieux marquer la différence on dit souvent *arjâ liya* «attends-moi». Dans le Tell, la confusion ne saurait exister, car le verbe رڨ «attendre» est transitif et l'on dit: ارجاني *arjâni*.

Vers 48. — Note 1. بحر, plur. بحور et dans certaine dialectes بحورات; dans les dialectes ruraux le duel est employé. Pour traduire l'expression «que m'importe!» on dit بحرين عليه, synonyme de البحر الشكارة عليه, ou encore واش عندي بيه[1].

On donne parfois à ce mot le sens de «grand fleuve» qu'il a en arabe régulier. Dans le Tell oranais, il désigne la «mer Méditerranée», dans le sud, il a quelquefois le sens de «lac salé».

Note 2. Dans les dialectes ruraux oranais, le verbe ڨاس (aor. بڨيس) prononcé *qâs* signifie «jeter», prononcé *gâs* «mesurer». La II[e] forme ڨيس *qiyes* «mesurer» est également usitée. Elle manque dans Beaussier et figure dans Dozy.

Quant au mot ڨياس «mesure», il fait au plur. ڨياسات, et avec l'article لَڨياسات (en souvenir de l'*élif* disparu du pluriel rég. أڨيسة). A Tlemcen ڨياس est le nom d'une mesure de longueur employée pour mesurer les étoffes.

Note 3. اصلي, dans ce mot le *hamza* initial ne doit pas se faire sentir, à cause de la mesure du vers, toutefois dans les dialectes de l'Oranie le mot أصل est un des rares, dans lesquels la prononciation du *hamza* soit restée.

quand ils sont déterminés obligent à adjoindre un *e* furtif à la consonne *b* pour éviter la confusion avec la préposition بلا *bla* «sans».

[1] Cette expression vient de l'usage en vigueur chez les Turcs d'enfermer le condamné dans un sac pour le jeter à la mer.

On trouve encore pour le 2ᵉ hémistiche la variante suivante :

(et aussi الضمينة اصلي) محوّر عليهم والضمن سالي

Vers 49. — Note 1. هدم, littéralement «ruines», désigne ici la toile des tentes et les montants. On trouvera des détails sur le sens de ce mot ap. Delphin, *Recueil de textes d'arabe parlé*, p. 151, 152, note 1.

Note 2. عوز الولي, litt. «qui manque de protection», signifie ici «(homme) sans valeur et sans courage». La racine عوز manque dans Beaussier; voir cependant D., II, 189.

Vers 50. — Note 1. الدناس (de la rac. دنس «salir»); dans le sens de «fourberie, tromperie», ce mot manque dans Beaussier. Peut-être faut-il aussi faire descendre دناس de la racine دلس par suite du changement de la liquide *lâm* en *noûn*; dans ce cas, دناس viendrait du régulier دَلّس qui est lui-même tiré du grec δολος (latin *dolus*).

On trouve aussi au lieu de الدناس la variante الدماس, qu'il convient de rejeter.

Vers 51. — Note 1. عيّط «appeler, annoncer le départ». Quand chez les nomades les notables réunis (الجماعة) ont décidé que la tribu devait émigrer, la décision prise par cette assemblée est annoncée dans tous les *dwârs*, par un crieur public برّاح qui dit à peu près ce qui suit : اسمعوا لا تسمعوا الّا خير إن شاء الله الرحلة غدا ان شاء الله «Écoutez, vous n'entendrez que du bien s'il plaît à Allah . . . Le départ est fixé à demain . . . . .» Après cet avertissement, tout le monde fait ses préparatifs de départ pour le lendemain matin (voir aussi Delphin, *op. cit.*, note sur الهدم citée plus haut).

Note 2. اربعين. On sait qu'en arabe vulgaire maghribin on forme les dizaines de 30 à 90 inclusivement en ajoutant la terminaison ين au nom des unités. Pour le nombre عشرين,

cette terminaison ين est la marque du duel de عشر «dix». Dans les dialectes ruraux de l'Oranie, la numération présente quelques particularités que je vais brièvement exposer[1] :

Le nom des objets comptés se met toujours après le nom de nombre qui est considéré comme un véritable substantif invariable.

Au point de vue grammatical, les nombres peuvent se diviser en deux catégories : 1° Les nombres jusqu'à 10 inclus; 2° Les nombres au-dessus de 10.

On examinera successivement ces nombres : employés seuls; ou avec les pronoms affixes, ou avec le nom des objets comptés.

1° Les nombres cardinaux de 1 à 10 sont :

واحد ou احد un;
زوج deux;
ثلاثة trois (prononc. تلاثة dans le sud);
اڒبعة (l'élif est prosthetique) quatre;
خمسة cinq;
ستّة six;
سَبْعَة sept;
ثمانية huit;
تسَعة neuf (à Tlemcen تسْعد);
عَشْرة dix.

De 2 à 10 inclusivement ils prennent les pronoms affixes, et l'on dira par exemple: «mes deux» زوجي, «mes trois» ثلاثّتي, «tes cinq» خمّستك, on peut aussi faire, dans ce cas, précéder le nom de nombre de l'article et le faire suivre du mot متاع (نتاع ou انتاع) accompagne du pronom affixe, et dire : «mes deux» الزوج انتاعي, «tes cinq» الخمسة انتاعك. Quand ils sont suivis du nom des objets comptes, ils perdent le ة final et l'on doit considérer deux cas :

a. Le nom des objets comptés est indeterminé, il se met alors au *pluriel indéterminé*, précédé d'un *élif* prosthétique

[1] Comparer pour le dialecte marocain; *Marokkanische Sprichwörter*, de A. Fischer, in *Mittheilung. des Seminars f. orient. Sprach.* tir. à p., Berlin, 1898, p. 40-42.

quand dans la prononciation la première lettre doit porter un *djezm*: ثلاث آقْبور «trois tombeaux»; خمس آرْجال «cinq hommes». On peut remarquer que dans ce cas ثمانية perd non seulement le ة mais encore le *yâ*, et devient ثمْن on aura ainsi : ثمْن آكْتب «huit livres»; ثمْن كيسان «huit verres».

b. Le nom des objets comptés est déterminé, il se met au *pluriel déterminé* précédé de انتاع (invariable), le nom de nombre prend l'article et conserve le ة final : «les six femmes» الستة انتاع النسا ; «les neuf enfants» التسعة انتاع لَولاد ; on peut aussi se passer du secours de انتاع, mais alors il faut mettre le nom des objets comptés au *pluriel indéterminé;* on aura ainsi avec les deux exemples précédents : التسعَ آولاد et الستّ آنْسا.

2° De 11 à 19, les noms de nombres employés seuls sont :

احْدَاعش	onze;	سَطّاعش	seize;
اثْنَاعش	douze;	سْبَعطاعش	dix-sept;
ثلَطّاعش	treize;	ثْمَنْطاعش	dix-huit;
اربعطاعش	quatorze;	تْسَعْطاعش	dix-neuf.
خَمْسْطاعش	quinze;		

Par l'adjonction des pronoms affixes ces noms ne souffrent pas de changement. Malgré les transformations subies dans la prononciation, on reconnaît néanmoins que ces mots sont composés du nom des unités suivi du mot عش mis pour عشر «dix».

Lorsqu'ils sont suivis du nom des objets comptés, le *râ* de عشر disparu, reparaît sous la forme d'un *noun* et même d'un *râ* lorsque le nom des objets comptés commence lui-même par un *râ*. Ainsi l'on dira : احدا اعشن بيت «onze chambres»; أربعطاعشر رجل «quatorze hommes».

Au-dessus de 11, le nom des objets comptés se met toujours au singulier. Quand il est déterminé en français, il reste

indéterminé en arabe et l'on met l'article au nom de nombre; ex. : التَّلَطّاعشْ مراة «les treize femmes» ; المسطاعشْ عود «les quinze chevaux».

Dans le sud oranais, à 'Aïn Sefra où le dialecte est moins corrompu, on conserve toujours le *rá* de عشر et l'on n'emploie jamais le ن.

Vers 52. — Note 1. الحْوَاس «promenade à la campagne». Aucun dictionnaire ne donne ce mot qui est également inconnu dans le sud de la province d'Oran. Il est usité dans le Tell, et dans la région de Mostaganem, on le préfère à tout autre mot. On emploie encore dans l'Oranie, pour traduire «promenade» : تحويس, تحويسة, تحواس et تحواسة. Le mot حواس ici ne doit pas être confondu avec le pluriel de حاشة. La IIIe forme حاوّس signifie «jouer de la flûte»; ce mot est à ajouter au dictionnaire.

Vers 53. — Note 1. النخيل est le diminutif de نخل (nom d'unité نخلة, pl. نخلات). Dans le sud نخيل (nom d'unité نخيلة, pl. نخيلات) désigne «les palmiers qui commencent à donner des fruits». Le jeune palmier qui ne produit pas encore est appelé زقّم (nom d'unité زقّلة, duel زقّلتين).

Vers 54. — Note 1. La légende raconte qu'au moment où le chérif s'aperçut de la trahison, Djâzya en parlant de celui qui l'avait ravie à son époux, aurait dit :

هبيل بن هبيل وعينين الهبيل كبار
رحلوابه آربعين رحلة وبعدّ انّه راه غير في دار

«Insensé, fils d'insensé, dont les yeux sont grands ouverts! On a déplacé le campement pendant quarante jours et cependant il se figure être toujours au même endroit.»

Vers 55. — Note 1. بركاك «tu as assez de». L'origine de l'expression بركا doit être cherchée dans la IIIe forme regu-

lière بَارَك «bénir (en parlant de Dieu)». On peut en effet remarquer que le mot بركا avec les pronoms affixes se comporte comme un véritable verbe et l'on dit : بركاني, etc. (voir également STUMME, *Gram. tunis.*, gloss., 160, et comp. SONNEK, *Chants arabes*, p. ٧٤, note *c*.)

Note 2. La préposition مِن «de, hors de», présente cette particularité que le *noun* qui en arabe régulier porte un *soukoun*, prend dans tous les dialectes de l'Oranie un *techdîd* quand il est suivi des pronoms affixes du masculin singulier ; et l'on dit : منّي, منّك, منّه. Cette déformation s'explique par la position de l'accent sur la première syllabe et l'absence de voyelle sur la dernière lettre. Sans *techdîd* sur le *noûn* on devrait prononcer en arabe vulgaire *mnî*, *mnek*, *mnèh* en une seule syllabe. Pour pouvoir placer une voyelle entre le *mîm* et le *noûn*, pour retrouver la voyelle qui doit porter l'accent, on est obligé de doubler le *noûn* et l'on dit alors ; *mènni*, *mènnek*, *mènnèh*.

Les pronoms du féminin singulier et du pluriel : *hâ*, *nâ*, *koum* et *houm*, commençant par une consonne, forment autant de syllabes complètes et incapables d'absorber la syllabe longue *mèn* qui se conserve intacte, ce qui donnera : منّها *menhâ*, منّا *mennâ*, منّكم *menkoum* et منّهم *menhoum*.

Avec la préposition عن la règle est la même que pour من. On connaît l'importance du rôle que joue l'accent tonique dans l'étude des langues vivantes. En arabe, moins qu'ailleurs, la position de l'accent dans certains mots est non seulement une des principales caractéristiques d'un dialecte, mais encore sert fréquemment à expliquer les transformations subies par tel ou tel mot passant de la langue morte à l'idiome qui en découle. On en a un exemple pour les prépositions من et عن, on pourrait en donner cent autres ; n'est-ce pas encore, sans aucun doute, la persistance de l'accent sur les préfixes à l'aoriste des verbes *réguliers trilitères*, qui fait que dans la plupart des dialectes du département d'Oran, on double la première radicale du verbe par suite de l'adjonction

au singulier d'un suffixe commençant par une voyelle, et l'on prononce ainsi : يدّخلوا «ils entreront», يقّتلك «il te tuera», يدّبحه «il l'égorgera», etc.

Vers 56. — Note 1. عويد «mauvais cheval». Comme en arabe régulier, le diminutif est employé parfois, non pour exprimer la petitesse, mais l'affection[1] ou le mépris. Ici, par exemple, il donne au mot dont il découle un sens péjoratif et عويد diminutif de عود «cheval» signifie «cheval sans valeur». On emploie aussi le féminin عويدة et les pluriels réguliers عويدين et عويدات ; mais il est mieux de dire «de mauvais chevaux», خُويّل avec le diminutif de خيل.

Dans les dialectes ruraux, le diminutif, pour les mots dont la 2e lettre est une lettre faible, n'est que rarement employé ; pour le former, dans les noms de trois lettres dont la 2e est faible, on change cette 2e lettre en *ouaou* (sans tenir compte de ce qu'elle peut être à la racine) et l'on met un *yâ* avec *techdîd* entre la 2e et la 3e lettre, ou un *yâ* sans *techdîd* et un ة à la fin du mot. Exemples :

de	غول	ogre,	on forme le diminutif	غُويّل ;
de	راس	tête,	on forme le diminutif	رُويّس ;
de	بيت	chambre,	on forme le diminutif	بويّت (à Tlemcen) ;
de	ناب	dent canine,	on forme le diminutif	بويّب ;
de	دار	maison,	on forme le diminutif	دويرة ;
de	باب	porte,	on forme le diminutif	بويبة (à Tlemcen) ;
de	خيمة	tante,	on forme le diminutif	خويمة.

On doit remarquer que le ة final du mot dont on veut former le diminutif ne compte pas dans le nombre des lettres de ce mot.

[1] Voir Palgrave, *Voyage dans l'Arabie centrale*, Paris, Hachettte, 1866 ; I, 52. Le Prophète appelait ʿAïcha par son diminutif عويش quand il voulait calmer la colère de son épouse (cf. *Ihaya ʿOuloum ed-din*, III, ١٢٠).

Pour les mots de quatre lettres dont la 2e est faible, le diminutif se fait régulièrement; mais il est très rare. On dira par exemple :

ڢُويرس diminutif de ڢارس «cavalier».

Il en est de même si la 3e lettre est aussi une lettre faible; on aura ainsi :

دويور diminutif de دوار «tentes disposées en cercle».

Quand le mot a cinq lettres dont la seconde et la troisième sont faibles, le diminutif est également régulier; ainsi pour كانون «four de campagne», le diminutif sera كوينين.

Dans les très rares mots de deux lettres, dont la deuxième est faible, le diminutif est variable :

شي	chose,	a comme diminutif	شُويّة	peu de chose;
نو	pluie,	a comme diminutif	نُويوة	
ما	eau,	a comme diminutif	مُوية	
بو	père,	a comme diminutif	بُيّ	
خو	frère,	a comme diminutif	خَيّ	

Vers 57. — Note 1. سرج. On trouvera dans le n° 2 de *Ed-dalîl*[1] une description du harnachement du cheval sellé, avec le nom de ses différentes parties en dialecte tunisien.

Vers 58. — Note 1. مرسم, plur. مراسم, nom de lieu; désigne «l'endroit où les troupeaux passent la nuit, l'endroit où l'on retient l'eau d'irrigation» (les deux biens les plus précieux pour le nomade comme pour le sedentaire); مرسم est encore le nom consacré à «l'endroit où l'amant a rendez-vous avec son amante». Toutes ces significations sont à ajouter au dictionnaire.

[1] *Ed-dalîl* (édité à Tunis, 1901) était une publication périodique d'arabe vulgaire des dialectes algéro tunisiens. Elle n'a malheureusement pas eu longue vie et n'a paru que six fois.

VERS 60. — Note 1. Variante de ce premier hémistiche :

تسعين فايد غير اللّي يطبول النحاس

et

تسعين فايد ادّاها يطبول النحاس

VERS 61. — Note 1. الرصاص «les balles». C'est le nom de la matière pris pour l'objet. رصاص est ici un collectif, dont le nom d'unité est رصاصة et le pluriel ات-. Les ruraux emploient les participes مرصوص de la Ire forme et مرصّص de la IIe pour dire «blessé par une balle». Dans ce sens, ces mots sont à ajouter au dictionnaire.

Note 2. عوالي est le pluriel de عالية «lance». Le singulier et le pluriel sont aussi des noms de femmes. Le mot عالية dans la province d'Oran n'est jamais employé dans le sens de «baïonnette» qui se traduit toujours par سباطة (chez les ruraux), سبادة (à Tlemcen), de l'espagnol *espada*, grec σπάθη, latin *spatha*); tandis que le «sabre recourbé» s'appelle سبُولة. Le mot عالية est donné par B. dans le sens de «baïonnette» (ouest), il manque dans D.

VERS 62. — Note 1. محن ou محنة, dans le sens de «amour violent» (syn. de عشق), qu'il a dans le département d'Oran, manque au dictionnaire.

Note 2. نصال «courage, bravoure; force matérielle», sans pluriel. Ce mot ne doit pas être confondu avec نصلة, pl. نصالي «instrument tranchant non affilé, ébréché» qui a pour synonyme قرشوح, pl. قراشيح, à ajouter au dictionnaire.

VERS 63. — Note 1. نصناص «forfanterie, vanité, orgueil» n'est pas connu dans la province d'Oran. Il est employé par les Kabyles (Voir HANOTEAU, *Gramm.*, Paris, 1867, p. 4 et note 2).

VERS 64. Note 1. مشالي est le pluriel de مشّلية «escadron». C'est le nom donné dans la province d'Oran à une réunion de trois à dix cavaliers qui chargent en tirant des coups de fusil devant une réunion de spectateurs. On trouvera dans le *Recueil de textes d'arabe parlé* de M. Delphin, au chap. لعب الخيل (p. 233) une description suffisante du mot مشلية, On y lit entre autre la phrase suivante : المشلية تكون بيوم وعدة القبيل وبيوم العرس «La *Mechlya* se réunit au jour de la fête patronale de la tribu, et à l'occasion d'une noce».

VERS 65. — Note 1. Ce vers manque dans toutes les copies, sauf dans celle de Mascara. Les vers de 61 à 67 inclusivement manquent dans la copie de Tiaret.

VERS 66. — Note 1. Toutes les copies dont je dispose font précéder le mot بالي d'un *élif* pour marquer que le *ḍâd* de أرض doit porter une voyelle en raison de la mesure du vers. J'ai cru convenable de conserver cet *élif*. Voici une variante de ce vers (copie de Palikao).

ترج البطال تلحق تطلق جازيَ الراس
بوق البعير واحدر بي الأرض اقبال

VERS 67. — Note 1. هوَى «convenir à» n'est pas employé dans le langage courant. C'est le verbe لاق, F. I., avec la préposition ب, dont on se sert dans ce sens. Le verbe هوى, F. A., est fréquemment usité en poésie avec le sens d'«aimer» qu'il a en arabe régulier.

VERS 68. — Note 1. الغَرْب doit ici s'entendre dans le sens de «l'ouest». Avec cette signification, ce mot n'est pas employé en arabe vulgaire de l'Oranie; et, pour traduire «l'ouest», on dirait : الجهة الغربية «le côté de l'ouest», ou bien الغْرِب «le pays du couchant» (qu'il ne faut pas confondre avec المَغْرَب «le coucher du soleil».

Le mot غَرْب, dans l'arabe vulgaire, sert à désigner le Maroc actuel (la partie de la berbérie à l'ouest de la Molowîya), que les auteurs arabes appellent المغْرب الاقصَى. L'expression غرب pour nommer cette contrée africaine semble avoir été usitée déjà à l'époque de Yaḥîa Ibn Khaldoûn (VIIIe siècle de l'hég.), ainsi que paraît l'indiquer le passage suivant de son histoire de Tlemcen (ms. d'Alger, n° 862, fol. 2 v°) :

وهي ما بين إبريقية و سوس من المغرب الأقصَى الذي اخرج بيه مسلم و الدارقطني و غيرها عن سعيد بن ابي وقّاص ان رسول الله صلّى الله عليه و سلّم قال لاتزال طايبة من امّتي بالمغرب ظاهرين على الحقّ حتّى تقوم الساعة ضبطه بالميم المروزي وبقي بن مخلد و الدارقطني بي بوايده

Il (le pays des B. 'Abd el Ouâd) se trouve entre l'Ifriqîya et le Soûs du Maghrib-el-Aqça. C'est ce pays à propos duquel Moslim, Ed-Dâraqoṭni et d'autres (traditionnistes) ont rapporté, d'après S'aïd ben Abi Ouâqqaç, que le prophète d'Allah... aurait dit : «Une fraction de mon peuple, établie dans le Maghrib, ne cessera, jusqu'au jour du jugement dernier, de suivre le chemin de la Vérité.» *Ce mot (Maghrib) a été écrit avec un mîm (et non Gharb, sans mîm)* par El-Marouâzi, Baqya ben Makhlad et Ed-Dâraqoṭni dans son livre intitulé *El-Fawaïd.*

Pour designer le Maroc, le mot غرب ne semble pas encore usité au temps d'El-Bekri (Ve s. Hég.); il ne figure pas non plus avec ce sens chez l'historien des Berbères (VIIIe s. Heg.) qui appelle le pays marocain المغرب الاقصَى dans sa description géographique.

Note 3. ليست تعج ou encore la variante ليست تحقق. Dans la province d'Oran, le verbe régulier ليس n'existe pas.

Note 4. نعاس «yeux fatigués». Cf. D., II, 690.

Vers 69. — Note 1. لالّة «madame» est le seul mot employé dans ce sens; سيدة ou سيتي est inusité. Comme سيدي,

que les musulmans ne disent jamais à un juif (au Maroc, ils ne l'emploient même pas pour un chrétien), le mot لالّة est un terme de respect qui s'emploie dans les mêmes circonstances que سيدي pour un homme. لالّة sera dit, par exemple, par un enfant à sa mère, par une jeune femme (ou un jeune homme) à une vieille, par un domestique à sa maîtresse et aux filles de celles-ci, devant le nom d'une sainte. لالّة ne prend jamais le pronom affixe de la 1re personne du singulier.

Note 2. الدماس est la version de la copie de Tiaret, les autres textes de la chanson donnent الدناس et ذا الناس. J'ai considéré le mot دماس comme etant le pluriel du régulier دَمَس «corps dont les formes sont rendues douteuses par les ténèbres», du verbe دَمَسَ «s'assombrir (en parlant des ténèbres)» cf. *Lisân el 'Arab*, VII, ٣٩٠, ٣٩١. Littéralement, بي الدماس signifierait «parmi les objets aux formes incertaines», par suite peut-être de l'obscurité formée par le nuage de poussière soulevé par la cavalerie du chérif.

Note 3. Le mot حَيَّة, pl. ـات, est fréquemment employé dans les Beni Chougrân et chez tous les ruraux de l'Oranie comme synonyme de حاجة «chose, objet, etc...» Voir par ex. : *Bull. soc. géog. d'Oran*, avril-juin 1902, p. 209.

Note 4. Variante du ms. de Tiaret pour cet hémistiche :

اغراب (*sic*) بيه قرطاس ابيض الالي (*sic*)

Vers 70. — Note 1. خرج est un des verbes qui, en arabe régulier, font F. O.; il en est de même en arabe vulgaire; mais, dans ces verbes, le cas le plus frequent est que le *damma*, au lieu de se placer sur la 2e radicale, se met sur le préfixe. J'ai dejà eu plus haut l'occasion de faire remarquer comment on doublait, par suite de l'adjonction d'un suffixe vocalique, la 1re radicale du verbe au pretérit pour pouvoir lui conserver l'accent; cette règle se retrouve ici;

par exemple, la conjugaison du verbe كتل[1] à l'aoriste, chez les ruraux, sera :

	SINGULIER.		PLURIEL.
1re pers....	نْكَتَّل	1re pers.	نْكَتّْلوا
2e pers. m.	تْكَتَّل		
2e pers. f..	تْكَتّْلي	2e pers.	تْكَتّْلوا
3e pers. m.	يْكَتَّل		
3e pers. f..	تْكَتَّل	3e pers.	يْكَتّْلوا

et à l'impératif :

أُكْتَل, أُكْتْلي, أُكْتْلوا

On peut remarquer que la voyelle de la 2e radicale, que j'ai représentée ici par un *fatḥa* et *ḍamma*, se prononce en général *e* (comme dans neveu), quelquefois *o*. Quant à la voyelle de la 1re radicale doublée, elle est toujours *o*, et peut se représenter de ce fait par un *ḍamma*.

Vers 72. — Note 1. دكاس «tristesse» est inconnu chez les ruraux. Ils emploient pourtant le verbe دَكّس «chagriner, faire de la peine» (syn. de دنكس ; Dozy — دنكز). Dozy (I, 454) donne à ce verbe le sens de «répandre de la poussière sur sa tête et ses vêtements, quand on est plongé dans la tristesse». A la IIe forme, il a, dans la province d'Oran, le sens de «serrer des objets les uns à côté des autres».

Variante :

امشى شوار حسن وحسين شور لعباس

Note 2. أَكل est le mot d'arabe régulier; il n'est jamais employé dans la province d'Oran. C'est le mot ماكلة qui le remplace.

[1] Telle est dans le département d'Oran la prononciation du régulier قتل.

VERS 73. — Note 1. صُلطنة, pl de صُلطان, moins usité que صلاطين. Le métier de sultan est appelé تصلطين et تصُلطنة. On peut remarquer qu'en arabe vulgaire tous ces mots prennent un *çâd* au lieu d'un *sîn*.

Variante du 1er hémistiche :

بخسوا بنات تونس عنده رجعوا اطلاس

Tous ces vers, à partir du n° 71 inclusivement jusqu'à la fin de la pièce, manquent dans la copie de Tiaret.

VERS 74. — Note 1. Variante de cet hémistiche :

بي التبر ليس ندّي البعضة ستين راس

VERS 76. — Note 1. النارق. Par suite de la permutation, fréquente dans les dialectes arabes, du *gâf* ڨ avec le *djîm* ج (permutation qui a lieu aussi dans les dialectes berbères, où le *g* du *zouâoua* devient *j* à Ghadamès, dans l'Oued Rîgh et au Mzab; cf. R. BASSET, *Gramm. kabyle*, p. 8), je pense qu'il faut chercher ce mot (qu'on ne rencontre, je crois, qu'en poésie, dans la province d'Oran) à نارج, dont le sens applicable ici est donné par Dozy (II, 655).

Note 2. L'expression يا تهولي, qu'on trouve fréquemment dans les chansons, est le *maçdar* de la Ve forme. On rencontre la variante يا تشطاني [Voir ce mot employé dans la chanson de Mohammed el Hariz, sur la rupture du grand barrage du Sig en 1885 et publiée par DELPHIN et GUIN (*Notes sur la poésie et la musique arabes*, Paris, Leroux, 1885), vers 48 et note de la page 119. Dans la transcription, une faute d'impression a fait écrire *ia techi'ani* (*ibid.*, p. 97).]

Vers 78. — Note 1. Variante :

البعض راه ساكن منهم بي حوز باس

Note 2. Dans la copie de Palikao, cet hémistiche est permuté avec le 2e du vers 76.

VERS 79. — Note 1. La copie de Palikao a remplacé cet hémistiche par le suivant :

من حبّها خرك ضي اليكليل

«Son amour (est capable) d'éclipser l'éclat du diadème (des rois.»

On y lit en outre les deux vers que voici :

غرامها تكدّر افوَى كيف السحاب   وفراقها هزمني وضحيت هبيل
والشيخ ولد محمود ادرع والفلب طاب   هاضوا محاين وصدب بحل الابيل

«Son amour a augmenté (dans mon cœur), ainsi qu'un nuage (s'épaissit dans le ciel); sa séparation m'a terrassé et m'a rendu fou.

«L'auteur (ech cheïkh) est Ould Mahmoud e-Dra'... Le cœur est malade, les douleurs l'accablent (il a été ravi à sa belle aussi cruellement que le chameau de bât est séparé d'une chamelle par) l'étalon qui le surprend [1].»

[1] J'ai dû employer ces sous-entendus pour rendre le sens de la phrase plus intelligible. Sur la façon dont se comporte l'étalon dans un troupeau de chameaux, voir DAUMAS, *Les chevaux du Sahara*, 423.

(La suite prochainement.)

DOGMATIQUE BOUDDHIQUE.

LA NÉGATION DE L'ÂME ET LA DOCTRINE DE L'ACTE,

PAR
LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN,
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE GAND.

L'histoire du bouddhisme, — l'histoire de la communauté, des écritures, du culte et de la légende, — présente un nombre presque illimité de problèmes insolubles, mais un point très important nous est acquis : la haute antiquité des suttas pālis est confirmée par le témoignage des sources sanscrites. On ne peut douter que la triple corbeille singhalaise[1] soit pour l'essentiel constituée par des livres, ou plutôt par des « āgamas », par des « dharmaparyāyas » admis dans la plupart des canons hīnayānistes. C'est bien là, en somme, la pensée de Minayeff[2].

[1] Cette manière de dire paraît suffisamment justifiée par la citation ci-dessous, p. 293, n. 2 : tāmraparṇīyanikāya.

[2] Voir pour la comparaison des divers canons, Barth, *Bulletin*, 1899-1900, tiré à part, III, p. 1-10. — Sur les dhammapaliyāyāni, voir Minayeff, *Recherches*, p. 86 et 228 (= matière à examen, exposition de la loi, thèse religieuse; morceaux religieux (Senart). Cp. E. Hardy, *Nettipakaraṇa*, p. xxvii, n. 4.) — La distinction éta-

Nous ne pensons pas que les traditions, les vinayas et les dogmes du Grand Véhicule, ni même ceux du Véhicule tantrique soient moins archaïques ou moins anciens. A notre avis la communauté a subi de tout temps et dans une large mesure l'influence des dévotions et des superstitions populaires; mais il est inutile de répéter ici les affirmations, insuffisamment étayées — il faut le reconnaître — et les descriptions, un peu floues et hypothétiques, que ce point de vue nous a jadis inspirées [1]. Écartant de parti pris toutes les considérations historiques, renonçant à ce que M. Hopkins appelle « the unhistorical synthetical method », nous attachant aux textes les moins suspects, — nous essayerons de faire éclater la relative incohérence des doctrines dites du Tipiṭaka : la constatation de leur désaccord nous les fera peut-être mieux comprendre; et c'est le seul bénéfice que nous prétendons rechercher.

D'ailleurs, et pour employer une formule que Çāntideva répète dans l'introduction du Çikṣāsamuccaya et dans celle du Bodhicaryāvatāra, « nous ne

blie *Milinda*, 90. 7 (pariyāyabhāṣitam, sandhāya°, sabhāva°) appelle l'attention.

Rapprochements signalés dans le présent article : *Saṁyutta*, III, p. 159 (XXII, 106) = *Abhidharmakoçav.* (Ms. de la Soc. As.), fol. 382 b 9. — III, p. 142 (stance 1) = *Madhyamakavṛtti*, 10. 22 (édit. Calcutta). — III, p. 25 (XXII, 22 = Bhārahāra) = *Abhidh. k. v.* (Ms. Burn.) fol. 474b 5. — III, p. 138 (XXII, 94, 3) = *Madh. vṛtti*, 132, 11 (Calc.). — *Aṅguttara* IV, 70-74 = *Abhidh. k. v.* 213b-214b.

[1] *Bouddhisme, Études et Matériaux*, 1898. — Remarque sur l'antiquité des idées tantriques dans la communauté, ci-dessous p. 257, n. 1

dirons rien qui soit nouveau[1] ». Le troublant conflit du dogme du *karman* et du dogme du *nairātmya* a été dénoncé à plusieurs reprises. Comment concilier la fécondité de l'acte, telle que l'entendent les bouddhistes, et l'inexistence de tout moi permanent? M. Kern a consacré à ce problème deux pages magistrales : nous aurons au moins le mérite de les signaler à l'attention du lecteur[2]; c'est un mérite, car des publications récentes et d'une haute valeur prouvent qu'elles ont été négligées.

I

§ 1. S'il est, sur l'enseignement du Maître, sur le but qu'il poursuit, sur le mode d'exposition qu'il emploie, une hypothèse féconde, — c'est sans doute aucun l'hypothèse dont M. Rhys Davids est le plus éloquent et le plus avisé défenseur; il lui a donné un tour particulier, il l'a soutenue par des recherches suivies et ingénieuses; on peut dire qu'elle est sienne[3]. Essayons de la résumer.

De nombreux textes, sans parler de la direction générale qu'a suivie l'École, permettent de croire que

[1] na ca kiṁ cid apūrvam atra vācyaṁ na ca saṁgranthanakau çalaṁ mamāsti.

[2] *Manual*, p. 49-50; ci-dessous, p. 259.

[3] M. H. Oldenberg et d'autres savants pourraient peut-être la revendiquer. Voir notamment dans *Bouddha, sa vie, sa doctrine et sa communauté* (traduction Foucher, p. 207, 279), le parti que tire M. Oldenberg de la parabole des feuilles de siṁsapā (*Saṁyutta*, V, 437 = LVI, 31) et du Cūla-māluṅkya-ovāda (*Majjhima*, I, 426) Bouddha ne se préoccupe que du monde visible.

l'essence et l'originalité du bouddhisme fut l'adoption d'un chemin milieu (*madhyamā pratipad*) : entre les ascètes qui pratiquent toutes les exagérations du yogisme et les hommes qui suivent la voie commune, il est une route plus sûre, celle de l'ascétisme raisonnable et réglé par les vinayas[1]. Cette modération dans un domaine où l'excès s'appelle dans l'Inde sainteté et pouvoir magique, est à coup sûr très digne de remarque.

Non moins capitale la modération dans le domaine intellectuel, le mépris des discussions oiseuses, cet « ignoro » décisif et imperturbable que le Maître oppose à toutes les questions d'ordre métaphysique quand les interrogateurs indiscrets prétendent le contraindre à franchir les limites qu'il s'est tracées. Car le Bouddha résout tous les problèmes qui intéressent le moraliste dans le domaine du monde visible : *diṭṭhadhammika*. Personne n'a vu Brahmā, ni les brahmanes d'aujourd'hui, ni les anciens Ṛṣis; et que dire d'un homme amoureux d'une femme inconnue, dont il ignore la caste, l'âge, la résidence? que dire de ceux qui prétendent aller à Brahmā et ne peuvent prouver son existence[2]? Personne n'a visité l'autre monde, nous ne savons rien de la vie future; mais il apparaît comme d'une nécessité impérieuse de trouver la route qui conduit au bonheur ici-bas. Cette route est le chemin à huit membres;

[1] Voir notamment Oldenberg, p. 357.

[2] Parabole de la Janapadakalyāṇī, *Dīgha*, IX, 35, XIII, 19; comp. XIII, 14.

ce bonheur est l'apaisement de l'arhat[1] qu'on appelle *sambodhi*[2] : tous ne peuvent prétendre à cette parfaite félicité, mais la robe de moine, le refuge dans le Bouddha aimable et ingénieux, dans la loi complaisante et dans la communauté fraternelle portent néanmoins des fruits savoureux. — Le roi Ajātaçatru ne se préoccupe que d'une chose, du *sanditthika sāmaññaphala* : « quel est, ici-bas, le fruit de la vie religieuse?[3] » En vain a-t-il questionné tous les chefs d'institut, tous les sages : Purāṇa Kassapa répond que les actions ne sont ni bonnes ni mauvaises, qu'il n'y a ni mérite ni démérite ; Makkhali[4] ajoute que toute douleur et toute joie sont réglées par le destin : il admet la transmigration, mais affirme qu'il n'appartient pas à l'homme d'en modifier les détours ; Ajita croit que tout périt à la mort, Sañjaya reste sur ce point dans l'indécision ; le philosophe nigaṇṭha est partisan d'une austérité extrême et mal comprise. Aucun ne satisfait le roi : car le premier nie l'utilité actuelle de la vie religieuse ; le second nie l'efficacité de tout acte ; Ajita et Sañjaya, le nihiliste et le sceptique, ne se préoccupent que de la vie à venir, — comme si la religion, le dharma, n'était pas utile ici-bas! Nigaṇṭha propose un système plus

[1] arhan paramārthamuniḥ. . (Minayeff, p. 91, note).

[2] Voir Childers, s. voc. nibbāna ; et Rhys Davids, passim.

[3] *Dīgha*, II (vol. I, p. 47) ; voir notamment Burnouf, *Lotus*, p. 449 et Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*.

[4] En sanscrit Maskarin (Burnouf, *Intr.*, 162) : « anye tīrthyā maskariprabhṛtayaḥ. . . māyāvī gautama iti. » (*Abhidh. k. v.*, Soc. As., fol. 210a 5).

propre à aggraver nos souffrances qu'à les soulager. Seul le Bouddha répond avec prudence et sagacité; notons que le maître du Saṁgha partage peut-être les vues d'Ajita et de Sañjaya, mais qu'importe? médecin habile, il a conçu un plan merveilleusement propre à réaliser le bonheur actuel. La maladie, la vieillesse et la mort sont rendues supportables; les moines, fussent-ils de basse caste, fussent-ils esclaves, ne revêtent-ils pas la liberté et la dignité en même temps que le vêtement rouge[1]? ne jouissent-ils pas, loin des entraves de la maison, de la famille et de la richesse, « d'une vie libre comme l'air »? ne possèdent-ils pas un heureux contrôle sur les sens, vêtus autant qu'il est nécessaire, ne mangeant pas au delà de la mesure? n'arrivent-ils pas à jouir du bonheur du samādhi et du nirvāṇa? La mort, le repos définitif, est une délivrance pour les philosophes du dégoût; tous les hommes craignent le châtiment et la mort : l'arhat ne redoute aucun châtiment ni dans cette vie, ni dans la vie à venir, s'il en est une[2].

On trouvera dans les livres de M. Rhys Davids — notamment dans les belles notices qu'il a consacrées aux sūtras du Dīghanikāya — un exposé heureusement nuancé de cette ingénieuse théorie. Rien ne touche Bouddha que ce qui est visible, actuel; il défend la recherche scientifique et proscrit, par le souci d'une hygiène bien comprise, l'inquiétude de

[1] Minayeff, p. 173.

[2] Hopkins, *Great Epic*, 145 (sur le nirveda). — Sur la crainte de la mort et du châtiment, *Milinda*, 146.

l'au-delà [1]; sa loi, à la fois sociale et individuelle, ne réclame d'autre sanction que la sanction présente, qu'elle soit d'ordre moral ou matériel. Les quatre vérités se ramènent à cette conception, à coup sûr simpliste — dans l'Inde surtout — de la vie; et le Suttanipâta [2] nous a conservé le canevas d'une sorte de pratītyasamutpāda rudimentaire, d'où sont absents les termes bhava et jāti, et qui n'est autre chose qu'une variation sur la thèse du *duḥkhasamudaya*. La douleur est inséparable de la fragilité de toutes choses; le désir et la jouissance l'aggravent. Être toujours conscient de soi, éviter toute méprise, supprimer le désir pour supprimer la douleur, se consoler de la mort des siens puisqu'on n'y peut rien [3]. De nombreuses observations justifient et précisent l'hypothèse qui fait du Bouddha le prédicateur positiviste d'une Upaniṣad nouvelle, le consolateur des moines et des princes déçus par les philosophies ambitieuses : cette hypothèse est notamment confirmée par la définition que M. Rhys Davids a donnée de la saṁbodhi et du nirvāṇa.

[1] Voir notamment *Majjh.* I, 8, qui doit être comparé au *Viçuddhimagga,* XIX (trad. par Warren, *Buddhism*, p. 243) et à la *Madh. vṛtti*, chap. XXVII, dṛṣṭiparīkṣā. — Tendance nettement opposée, *Aṅg.* V. IV, p. 82.

[2] III, 12, Dvayatānupassanāsutta (Fausböll, *Traduction* [2], p. 129). Les quatre vérités sont ramenées à deux. Les causes de la douleur sont avijjā, saṁkhāras, viññāṇa, phassa, vedanā, taṅhā, upādāna, ārambhas, āhāras, iñjitas.

[3] *Suttanipāta,* III, 8 (Sallasutta). — Sur l'utilité des dons faits pour le bénéfice des morts, Minayeff, *Recherches*, p. 171; *Kathāv.*, VII. 6; *Milinda*, 294.

§ 2. Le saint, en effet, meurt tout entier d'après les Piṭakas : ce dogme ne rencontre pas de contradiction. On peut, sans effort violent, comprendre dans le sens d'une négation catégorique, en même temps que voilée, la célèbre question réservée : le Tathāgata existe-t-il après la mort? Sañjaya, hérétique rival du Maître, déclare qu'il n'en sait rien[1]; le Bouddha, qui sait toute chose, répond comme il sied : « Le Tathāgata existe après la mort, le Tathāgata n'existe pas après la mort, le Tathāgata existe et n'existe pas après la mort, il est faux que le Tathāgata existe et n'existe pas après la mort : *ces quatre vues sont erronées.* »

Cette forme compliquée de négation — quelle que soit d'ailleurs sa signification première — a fait fortune dans l'école Mādhyamika : elle constitue l'essentiel du raisonnement dit *prasaṅga.* On ne peut, de la fille d'une femme stérile, affirmer ou nier quoi que ce soit; de même pour la fleur du ciel (khapuṣpa); de même pour tout ce qui n'existe pas. Or il est entendu, dans l'école dont nous parlons, que le Tathāgata n'a jamais existé, pas plus que Nāgasena ou le chariot du roi Milinda.

Je ne sais s'il faut interpréter de la sorte tous les sūtras relatifs aux *sthāpanīyas vastus;* d'autres solutions ont été proposées, très judicieuses et vraies du moins partiellement : le silence de Bhagavat procède de motifs divers et doit être à l'occasion diversement

[1] *Dīgha*, II, 31; I, 27.

expliqué. Quoi qu'il en soit, et encore qu'on ne puisse en définir la genèse, ce célèbre et mystérieux « dharmaparyāya » laisse intact le dogme officiel de l'anéantissement de l'arhat[1].

[1] Je ne puis me rallier à l'opinion de M. H. Oldenberg — malgré les suffrages précieux qu'elle a recueillis : « Le résultat de ces recherches [sur le nirvāṇa] est d'ailleurs assez singulier : des deux alternatives qui formaient, semble-t-il, un véritable dilemme, à savoir que dans l'ancienne Communauté le Nirvāṇa devait être conçu soit comme le néant, soit comme la béatitude suprême, il s'est trouvé que ni l'une ni l'autre n'avait tout à fait raison (trad. Foucher, p. 274, 5) »... « Ainsi se fixa sur ce point la doctrine officielle de l'Église ; à la question de savoir si le Moi existe, si le Parfait vit ou ne vit pas après la mort, elle avait cette réponse prête : le sublime Bouddha n'a rien enseigné à ce sujet » (p. 278, *in fine*).

Le problème ne me paraît pas bien posé : si par ancienne communauté il faut entendre la communauté primitive, nous sommes bien mal renseignés sur sa doctrine ; — et l'examen des Piṭakas nous fait connaître plusieurs systèmes dont un seul peut prétendre à être officiel, le système de l'anéantissement.

A. — M. Oldenberg a trop bien établi les fondements logiques et scripturaux de la thèse du néant pour qu'il soit utile d'insister.

B. — Le dialogue du Bouddha avec Māluṅkyāputta (*Majjh.*, I, 426, Oldenberg, p. 279 — *Milinda*, 144) illustre l'opinion des esprits prudents : « Pour quelle raison Bouddha n'a-t-il pas enseigné si le saint continue ou non à vivre au delà de la mort ? parce que cela ne sert pas à la paix et à l'illumination. » N'examinons pas si ce point de vue fut celui du Bouddha — la chose est très possible — mais à considérer qu'il contredit le système philosophique de l'agrégation des skandhas et du vijñānanirodha, peut-on le regarder comme « officiel », et comme le fond de « la doctrine prescrite par l'Église et docilement acceptée par le fidèle » ?

« Cette solution... n'a pas besoin d'interprétation et ne supporte pas de travestissement. » Sans doute, mais en l'acceptant telle qu'elle se présente, ne peut-on pas supposer que le Bouddha fait preuve ici de son « habileté dans les moyens », et qu'il se refuse à décourager les uns et à scandaliser les autres ? C'est l'enseignement approprié aux

§ 3. Mais il est un problème plus inquiétant : les moines et les hommes ordinaires meurent-ils tout entiers? la doctrine des Piṭakas est formelle : on ne se trompera pas en affirmant, sinon la transmigra-

besoins des créatures «deçanā... sattvāçayavaçānugā» : ce n'est pas le paramārtha, la vérité vraie. (Voir ci-dessous, p. 252.)

C. — L'entretien de Khemā et de Pasenadi (*Saṁ. N.*, IV, 374 = Oldenberg, 281) forme le premier paragraphe de l'Avyākata. Mon impression est très différente de celle de M. Oldenberg. Ce savant historien conclut : «Nous ne pouvons guère nous tromper en croyant remarquer que dans ce dialogue la pensée dévie de la ligne rigoureuse dont ne s'écarte pas l'entretien...entre le Bouddha et Māluṅkyāputta. A la vérité... la question de l'éternelle subsistance du Parfait ne reçoit pas de réponse : mais pourquoi? C'est que l'existence du Parfait est, comme la mer, insondable à force d'être profonde : la pensée des terrestres humains n'a pas à sa disposition de définitions capables d'épuiser une telle profondeur..... Tel est le motif qu'on allègue pour récuser la question de l'immortalité du Parfait : mais donner un pareil motif, n'est-ce pas par cela même répondre et répondre par un oui?...»

Pour moi, comme pour M. Oldenberg, ce dialogue s'écarte en effet de la doctrine agnostique du Māluṅkya; mais c'est pour répondre négativement à la question de la survivance. — Nous connaissons, hélas! ce qu'il faut entendre par la profondeur insondable de l'existence de ce qui n'existe pas. Si je ne me trompe, c'est la profondeur de la Prajñāpāramitā, paramagambhīrā, qui est, je le veux bien, la suprême réalité : çūnyam = tattvam, rūpam = arūpam.... Qu'on puisse identifier au Brahman innommé le Tathāgata dépouillé de la forme, de la sensation, etc., soit; — mais nous sommes ici sur le terrain de la vérité relative : seuls les skandhas existent, ne l'oublions pas.

Or tous les skandhas sont, dit notre texte, «pahīnā ucchinnamūlā tālāvatthukatā.... āyatim anuppādadhammā.» Aussi bien est-il à peine exact de dire que le Bouddha réserve la question; il dit très clairement : hoti tathāgato paraṁ maranā ti pi na upeti; na hoti..., na upeti; hoti ca na hoti...; neva hoti na na hoti..., na upeti» c'est-à-dire : il n'y a aucun rapport possible entre l'existence et

tion, — nous verrons tout à l'heure que ce terme est peut-être inexact, — du moins la survie de quelque chose.

Lorsque la question se pose des destinées de l'homme après la mort, la doctrine condamnée n'est

le Tathāgata. — On ne peut parler de l'existence, de la non-existence, de l'existence et de la non-existence combinées que s'il y a rūpa, vedanā, saññā... quelque chose en un mot : or le Tathāgata n'est ni rūpa, ni vedanā... (*Saṁ. N.*, IV, 385. 18). — Je crois l'interprétation des Mādhyamikas conforme à l'esprit des textes pâlis. Écoutons Nāgārjuna et Candrakīrti (*Madh. vṛtti*, XXV, 21) :

yadi kasya cit padārthasya kaç cit svabhāvo bhavet, tasya bhāvābhāvakalpanāt syur etā dṛṣṭayaḥ. yadā tu saṁsāranirvāṇayor aviçeṣaḥ pratipāditaḥ, tadā

çūnyeṣu sarvadharmeṣu kim anantaṁ? kim antavat?
kim anantam antavac ca? nānantaṁ nāntavac ca kim?
kiṁ tad eva? kim anyat? kim çāçvataṁ? kim açāçvatam?
açāçvataṁ çāçvataṁ ca? kiṁ vā nobhayam apy ataḥ?

D. — Abordons enfin le texte le plus gênant pour notre thèse : c'est la discussion de Sāriputta et de Yamaka (*Saṁ. N.*, III, 109 = Oldenberg, 284) : « Un moine nommé Yamaka avait embrassé l'opinion *hérétique* : j'entends la doctrine prêchée par le Sublime en ce sens qu'un moine, qui est libre de péchés, quand son corps se brise, est anéanti, disparaît, n'existe pas au delà de la mort ». Çāriputra discute cette opinion à la manière des Mādhyamikas : le Tathāgata, l'actuel Tathāgata, est-il la forme? est-il dans la forme, est-il indépendant de la forme? — Nāgārjuna se demandera : ātmā rūpam? ātmā rupād anyaḥ? ātmā rūpe? ātmani rūpam? rūpavān ātmā [a]? — La conclusion est la même dans le Sutta pāli et

[a]) Comparer *Saṁ. N.*, III, 4. 17, 42. 19, 164. 29; *Majjh. N.* I, 300. 7, etc. — *Mahāvyutpatti*, § 208. — *Mādhyamikasūtras*, XXII, 1 : « skandhā na, nānyaḥ skandhebhyo, nāsmin skandhā, na teṣu saḥ, tathāgataḥ skandhavān na : katamo'tra tathāgataḥ? » C'est le pañcadhā vicāra (XXIII, 5). — Comp. X, 14 (p. 72. 14, édit. Calcutta, et *ibid.* p. 126. 28.)

pas celle de la survie, mais celle de la béatification, de l'entrée dans le monde de l'absolu : « Après la mort j'existerai sans défaillance, ferme, pour toujours, immuable...[1] », et ailleurs : « Après la mort l'âme est exempte de souffrance et absolument heureuse[2] ». Le Bouddha condamne cette opinion en vertu de l'universelle douleur : « Vous êtes-vous jamais trouvés soit un jour, soit une nuit, soit un demi-jour, soit une demi-nuit, entièrement heureux? » Ainsi interrogés, ils répondirent : « Non »[3]. Le bonheur n'est d'aucun monde, car toute existence est transitoire : « yad anityaṁ tad duḥkham. »

dans le çāstra septentrional : ettha ca te āvuso Yamaka diṭṭheva dhamme saccato thetato Tathāgato anupalabbhiyamāno... = « Ainsi donc, ami Yamaka, même ici-bas tu ne constates pas le Tathāgata comme réel[a]... » — Comment peux-tu soutenir qu'il périt puisqu'il n'a jamais existé ?

Mais à n'envisager que la première phrase du Sūtra, nous avons ici un précieux vestige de l'ancienne foi : « il est faux que le Tathāgata périsse »; le compilateur du *Saṁyutta* a interprété cette ancienne proposition à sa guise, conformément à l'esprit qui règne dans les Piṭakas : « Anathème celui qui affirme la destruction du Tathāgata; pour périr il faut avoir existé ! »

Voir ci-dessous p. 256, n. 5 et 303, l. 15.

[1] *Majjhima*, I, 138. 7 (cité par Oldenberg, 278. 1); cp. *ibid.*, I, 25.

[2] *Dīgha*, IX, 34. Comparer *Saṁyutta*, III, 219, dont la portée est différente.

[3] Négation intéressante du « sukham asvapsam ».

[a] Foucher (285. 8) : « Ainsi donc, ami Yamaka, dès ce monde même, le Parfait ne peut être compris en vérité par toi. » — Le doute porte sur le mot « comprendre ». — Cp. *Milinda*, 25 : na puggalo upalabbhati = for there is no permanent individuality. — *Kathāv. p. a*, 8. 3 : upalabbhatīti paññāya upagantvā labbhati. — Cp. ci-dessous p. 254, n. 1.

La doctrine officielle admet le « pāratrika », l'au-delà.

Par le fait même elle abandonne la forte position où le Maître — s'il faut en croire quelques-unes de nos sources — s'était placé en confinant ses observations au domaine du visible. Le docteur positiviste, dont la religion est indépendante de l'idée d'âme, de l'espoir ou de la crainte d'une vie future, a le droit de railler les visionnaires amoureux de la femme anonyme : mais pour aller jusqu'au bout de son système il devait à tout le moins réserver le problème de la renaissance et du karman, et c'est ce qu'il n'a pas fait.

§ 4. Ici se présente une objection.

Nous constatons l'existence d'un bouddhisme agnostique; et comme il est très possible que le Tathāgata lui-même ait prêché le sutra sur les fruits actuels de la vie religieuse et de la sorte, ainsi que le dit M. Rhys Davids, « justifié la fondation de l'ordre », ne convient-il pas d'expliquer tous les textes incompatibles avec la pensée essentielle de ce sūtra par le « socratisme » du Maître, par son « habileté dans les moyens »[1] comme diront les Mahāyānistes, par l'ingénieux et innocent artifice qui permet aux directeurs spirituels de se placer au point de vue de la créature destinée à être, sinon radicalement convertie, du moins améliorée?

[1] upāyakauçala.

Ne faut-il pas faire une part très large « à cet esprit d'ironie subtile qui ne joue pas un rôle moins important dans les suttas que dans les jātakas »? « J'ai déjà fait remarquer, dit M. Rhys Davids, combien il était capital pour l'intelligence de l'enseignement bouddhiste primitif d'avoir le sentiment permanent de cette subtile sorte d'*humour*[1] ».

L'observation s'applique à de nombreux passages et nous en élargirons la portée en rappelant la place qu'occupe dans la Scolastique, tant chez Buddhaghoṣa que chez les maîtres du Grand Véhicule, la doctrine des deux vérités : la vérité d'habitude, ou vérité intentionnelle, provisoire, illusoire, et la vérité vraie[2].

[1] *Dialogues*, p. 160. M. Oldenberg a été, je crois, un des premiers à signaler le « socratisme » du Bouddha, voir Foucher, p. 279.

[2] Voir notamment pour les sources sanscrites les mots paramārtha et saṁvṛti dans l'index de la *Bodhicaryāvatārat.* (dans nos *Études et matériaux*); les notes 63, 64, 69, 157 de la trad. du *Sarvadarçanas.* dans *Muséon*, 1901-1902, et les références *Madhyamakavṛtti* (Bibl. Buddh.), p. 10, n. 6. — Takakusu (*I-tsing*), p. 168. — Cp. Aymonier, *Le Cambodge*, II, 310.

Pour les sources pālies signalons Childers, s. voc. sammuti; *Milinda*, 28. 4-8 (*Saṁ. N.* V, 10. 6), *Kathāvatthup. a.*, p. 33 et suiv., notamment 34. 4 : buddhānaṁ pana dve kathā, sammutikathā ca paramatthakathā cāti. tattha satto puggalo devabrahmāti ādikā sammutikathā nāma.....

Il n'est, pour chaque école, qu'un paramārthasatya; mais on distingue le loka° et le yogisaṁvṛtisatya. Pour le Mādhyamika, par exemple, la non-existence de tous les dharmas est la vérité vraie; les dogmes bouddhiques comme la transmigration du karman, l'impureté du corps, l'obligation de la piété, etc. sont du domaine de la vérité des yogins; l'existence d'un dieu personnel ou de l'ātman-pudgala appartient à la seconde catégorie de la vérité inférieure.

Les termes, sans grand inconvénient, seront renversés. « Il n'existe

Quand deux sūtras se contredisent, il est un double procédé pour résoudre la difficulté : ou bien nier l'authenticité du texte gênant[1] — les bouddhistes sont trop honnêtes et trop ingénieux pour abuser de cette ressource — ou plutôt démontrer que le Bouddha s'est placé en le promulguant au point de vue de la vérité relative. Certaines écoles vont jusqu'à séparer avec précision les diverses périodes de l'enseignement[2].

La distinction des deux vérités est-elle autre chose qu'un expédient propre à satisfaire la piété des docteurs ? devons-nous croire, avec les bouddhistes, que

que la pensée, le monde extérieur n'est que pensée » : vérité vraie pour les Vijñānamātravādins; pour les Sarvāstivādins, vérité utile en tant qu'elle détache des objets sensibles. — Comp. Wassilieff, 328.

La définition du paramārthasatya est très nette chez les Mādhyamikas : buddher agocaras tattvaṁ buddhiḥ saṁvṛtir ucyate (*Bodhicaryāv.* IX. 2). Tout ce qui appartient au domaine de la buddhi est sāṁvṛta. Aucune de nos conceptions en effet, si on la dissèque avec le scalpel de la science (prajñāçastra, *ibid.*, V, 62; cp. *Kathāv.* cité p. 248, n. [a]), ne supporte l'examen (vicāra-asahatva).

[1] Minayeff, *Recherches*, p. 221-222. — Sur les divergences entre les sectes quant à l'authenticité des Sūtras, voir, outre les fragments de l'*Abhidh. k. v.* cités par Minayeff, les passages suivants du même livre : atha katamasmin sūtre saḍ hetava uktāḥ? sarvo hy abhidharmaḥ sūtrārthaḥ, . . . sūtravyākhyānam; antarhitaṁ tat sūtram iti Vaibhāṣikāḥ. tathā hy Ekottarikāgama āçatād dharmanirdeça āsīd, idānīṁ tv ādaçakā dṛçyanta iti (Burn. 134 a 1). — na tarhi teṣāṁ buddhaḥ çāsteti buddhavacanam eṣāṁ na pramāṇam ity abhiprāyān na kilaitad buddhavacanam iti kenāpy adhyāropitany etāni sūtrāṇīty abhiprāyaḥ (Burn., 473 b 5).

[2] Les Yogācāras d'après Wassilieff, 287 (315); les Mādhyamikas s'en tiennent à la distinction des Véhicules. — Sur la classification des Sūtras, Wassilieff, 327 et suiv.

« l'enseignement du protecteur du monde s'est proportionné aux besoins et aux capacités des créatures[1] », que « l'enseignement bouddhique repose tantôt sur la vérité vraie, tantôt sur la vérité relative[2] »? — et, plus conséquents que les représentants contemporains de la tradition pālie, écarterons-nous comme « socratique » tout ce qui dans l'enseignement du Maître dépasse le domaine du visible?

Si on se refuse à critiquer nos sources pālies et sanscrites ainsi qu'on doit, de l'avis commun, critiquer la littérature des anciens Aupaniṣadas, c'est-à-dire en les acceptant comme diverses d'origine et de tendance; si on adopte vis-à-vis de nos sources l'attitude d'un Çaṁkara à l'égard du Vedānta, force est d'appliquer son principe d'exégèse : *paramārthasatya*, *vyavahārasatya*. — D'ailleurs, nous l'admettons volontiers, ce principe est dans le bouddhisme

[1] deçanā lokanāthānāṁ sattvāçayavaçānugāḥ (Nāgārjuna dans *Bodhicittavivaraṇa*, Tandjour, Rgyud XXXIII, fol. 45[b]) — identifié par M. F. W. Thomas, cité *Sarvadarçanas.* 23. 7; voir la remarque de M. Kern (Huet), I. 289.

C'est un précepte du Grand Véhicule que les guides spirituels doivent tenir compte des dispositions du fidèle, *Bodhic. p.* (Bibl. Ind.), 161. 8.

[2] *Mādhyamikasūtras*, XXIV. 8 : dve satye samupāçritya buddhānāṁ dharmadeçanā...; cité *Bodhicaryāv. ṭ.* 243. 27, *Nāmasaṁgītiṭ.*; Minayeff, p. 222; discuté *Mīmāṁsāçlokavārtika* (Chowk. S. S.), p. 218. — Comparer les deux çlokas *Kathāvātthup. a.*, p. 34, *in fine :*

duve saccāni akkhāsi saṁbuddho vadataṁ varo
sammutiṁ paramatthañ ca, tatiyaṁ nupalabbhati.
saṁketavacanaṁ saccaṁ lokasammutikāraṇaṁ,
paramatthavacanaṁ saccaṁ dhammānaṁ tatha lakkhaṇaṁ.

non seulement ancien, mais primitif : il est suivant toute vraisemblance antérieur au bouddhisme. Les poètes védiques savent que les dieux ne sont que des noms : le véritable dieu est celui qui est innommable; les upaniṣads cherchent à exprimer une pensée transcendante par des mots illusoires, et leurs contradictions apparaissent, sinon voulues, du moins conscientes. La distinction, la superposition des deux vérités — nous n'examinerons pas avec Kumārila dans quelle mesure elle résout le problème métaphysique[1] — s'impose à quiconque étudie les documents bouddhiques : nous n'en disconviendrons pas.

Certes il ne faut pas exiger des textes du Tipiṭaka la clarté et cette systématisation achevée qu'on admire dans les écoles sanscrites, chez les Vaibhāṣikas ou les Mādhyamikas; mais que sur ce point toute la théorie de la dogmatique savante y soit contenue en germe, il n'est pas difficile de l'établir[2]; et dès lors l'orthodoxie aura pour norme la règle que Çāntideva formule à propos de la continuité d'un principe conscient : « Son existence [qu'on prétend établir] par l'āgama est démentie par le raisonnement et par l'āgama[3] ». L'infériorité, la valeur inten-

[1] *Mīmāṁsaçlokavārt.*, voir p. 252, n. 2.

[2] Voir *Saṁ. N.* I, p. 135; *Dīgha* IX, 33.

[3] *Çikṣāsamuccaya* 359. 1 : āgamāc ca tadastitvaṁ yuktyāgama-nivāritam. — Voir notre article : *The authority of the Buddhist Āgamas*, *J. R. A. S.*, 1902, p. 375, n. 1.

Madh. vṛtti (11ᵃ = Calc. 14. 30) : yuktir upavarṇitā... āgamo varṇitaḥ — *Bodhic. ṭ.* IX, 3 (247. 13) : yukter āgamāc ca. — *Abhidh. k. v.* (Soc. As.) 213ᵃ 11 : āgamenāntarābhavāstitvaṁ sādhayann

tionnelle (*ābhiprāyikī deçanā*) d'un texte, résulte de ce fait qu'il est contredit par un autre texte et par la discussion logique : à la rigueur le raisonnement seul suffit.

Ceci acquis, ne nous arrêtons pas aux données cosmologiques ou théologiques dont s'encombrent les jātakas et les suttas : nous avons entendu le Bouddha repousser avec dédain toutes les spéculations oiseuses; il nie l'existence de Brahmā par raison de non-aperception : c'est le syllogisme par *anupalabdhi* appelé à une haute fortune dans la logique du Grand Véhicule[1]. Sacrifions, si on le veut, toute la mythologie, et qu'elle soit reléguée dans le domaine de la vérité relative : qui pourrait nier en effet qu'une fraction de la communauté des Sthaviras croyait peu à tout le surnaturel qui se glisse dans les

āha... 218ª 8 : tasmād āgamato 'pi siddho 'ntarābhavo na kevalaṁ yuktita ity api çabdaḥ.

Par yukti il faut entendre pratyakṣa et anumāna. Le raisonnement s'applique aux diverses données de l'āgama ; il est d'ailleurs dominé par la conception philosophique qui se dégage de l'āgama en général : tel sūtra peut faire défaut dans le canon d'une secte : dharmatāyā avirodhān na doṣaḥ. — Et par dharmatā il faut entendre la pratītyasamutpādadharmatā, la loi de causalité (*Abhidh. k. v.*, cité p. 279, n. 2).

Sur les moyens de fixer le sens d'un texte, *Milinda*, Rhys Davids, I, 209.

[1] Les règles formulées par Dignāga et Dharmakīrti (voir *Nyāyabindu* 104. 10) reposent, s'il faut en croire le *Nyāyabindupūrvapakṣasaṁkṣepa* (Tandjour, Mdo, CXI, 111ᵇ), sur des textes de l'Écriture : «ce qui étant par définition perceptible n'est pas perçu, cela n'existe pas». (Cp. ci-dessus p. 248, n. [a].)

L'emploi de ce raisonnement est fréquent dans nos textes : ... yan na labhyate tan nopalabhyate; yan nopalabhyate tan naivātītaṁ

Piṭakas et triomphe dans le Lalita? — Sacrifierons-nous aussi la doctrine de l'acte et du fruit?

La loi du karmaphala est essentielle au bouddhisme; le Maître dit quelquefois : « Je n'enseigne qu'une chose, bhikṣus, à savoir le karman[1] »; c'est là le cœur de la Bonne Loi.

Mais non moins formelle la négation du moi; et quelle idée nous ferons-nous de la transmigration si le concept d'âme est noté d'hérésie? or nos textes d'un commun accord le proclament : « L'acte existe, le fruit existe; mais l'agent n'existe pas qui passe d'une existence dans une autre pour recueillir le fruit »; « Il y a transmigration, mais il n'est pas d'être qui transmigre[2]. »

Eh quoi! diront les hérétiques, le Bouddha n'a-t-il pas enseigné : « A cette époque j'étais le roi cakravartin Māndhātar. . .[3] »? n'a-t-il pas dit : « Les actes

nānāgataṁ na pratyutpannaṁ; yan naivātītaṁ. . . tasya nāsti svabhāvaḥ. . . . (*Āryaratnakūṭa*, cité *Madh. vṛtti*, éd. Calcutta, 11.17).

[1] *Mahāvastu* I, 246. 2 : yathoktaṁ bhagavatā nāhaṁ bhikṣavo karmato 'nyad vademi iti — *Milinda*, p. 65.

[2] *Bodhic. ṭ.* 307. 7 : uktaṁ caitad bhagavatā :. . . asti karma, asti phalam, kārakas tu nopalabhyate. . . anyatra dharmasaṁketāt.

Abhidh. k. v. (Ms. Burn.) 475ᵃ 10 : kārakas tu nopalabhyata iti vistaraḥ. karmaṇaḥ kārako nopalabhyate. kīdṛço' sāv ity āha. ya imāṁç caihikān skandhān nikṣipati tyajati, anyāṁç ca pāratrikān skandhān pratisaṁdadhaty upagṛhṇāti.

[3] *Madh. vṛtti*, 182ᵇ (= p. 214. 16, éd. de Calc.) : yat tarhīdaṁ sūtre : aham eva sa tena kālena tena samayena Māndhātā nāma rājā cakravartī abhūvam iti tat kathaṁ veditavyam iti? anyatvapratiṣedhaparaṁ tad vacanaṁ, naikatvapratipādakam iti vijñeyam. . . yadi punaḥ sa evāyam iti pūrvakasya cādhunātanasya caikatvaṁ syāt, ko doṣaḥ syāt? uktas tāvad atra doṣo, nityatvaṁ syāt.

Comp. *Abhidh. k. v.*, citée p. 280, n. 1, *in fine*.

ont été accomplis par Pūrṇa; quel autre que Pūrṇa en éprouvera les fruits?[1] »... La réponse est fournie, péremptoire, par le Bouddha lui-même; non seulement il détruit la notion de permanence par la loi de fragilité et découvre l'absurdité de tous les rapports imaginables entre l'âme, être de raison, et les *skandhas* seuls réels[2]; non seulement il repousse, comme deux thèses extrêmes entre lesquelles doit être ouvert le chemin moyen, ces deux affirmations erronées, *sa karoti sa bhuṅkte; anyaḥ karoti, anyo bhuṅkte* = « l'auteur de l'acte est le dégustateur du fruit; autre l'auteur de l'acte, autre le dégustateur du fruit[3] » — le Bouddha fait mieux, car il éclaire les fidèles sur la valeur des sūtras et justifie sa méthode de salut : « Tous ces modes de personnalité, ô Citta, ne sont que des noms, des expressions, des façons de parler, des désignations en usage dans le monde[4] »; mais je me sers à propos de ces expressions inexactes pour éviter que les hommes tombent dans l'erreur du *nāstikya*, de la négation du fruit; aussi puis-je dire : « le monde est en contradiction avec moi; mais je ne suis pas en contradiction avec le monde[5] ».

[1] Sources (notamment *Divyāv.*, 54. 3; Feer, *Avad. çat.*, lieux communs, § 12) dans la trad. du *Sarvadarç.* (*Muséon*), n. 175.

[2] Voir p. 246, note sous C. — C'est le problème des rapports de l'avayavin et des avayavas, du tout et des parties, problème discuté dans les écoles brahmaniques.

[3] Sources dans la trad. du *Sarvadarç.*, n. 175 (notamment *Saṁ. N.*, II, p. 20, 76). — *Kathāvatthup. a.* 22, 30.

[4] *Dīgha*, IX, 33; *Milinda* 24. 11.

[5] *Saṁ. N.* III, p. 138 : nāhaṁ bhikkhave lokena vivadāmi, loko

Le bouddhisme est assez souple, en effet, pour se plier à toutes les spéculations : les tāntrikas hindous s'en sont fort bien accommodés et le Kathāvatthu — que le pieux Açoka fit promulguer au troisième Concile, s'il faut en croire les chroniqueurs pālis — condamne déjà la doctrine abominable du *maithuna* pieux[1]. Par une interprétation qui n'est pas plus ar-

ca mayā vivadati. na bhikkhave dhammavādī kenaci lokasmiṁ vivadati. yam bhikkhave natthi sammataṁ loke paṇḍitānam, aham pi tam natthīti vadāmi... Comparer l'āgama cité *Madh. vṛtti*, fol. 111[a] (= 132. 11, éd. de Calc.) : loko mayā sārdhaṁ vivadati nāhaṁ lokena sārdhaṁ vivadāmi; yal loke 'sti saṁmatam tan mamāpy asti saṁmatam, yal loke nāsti saṁmataṁ mamāpi tan nāsti saṁmatam iti.

L'auteur du *Saṁyutta* et Candrakīrti tirent du texte des conclusions différentes; il semble que les docteurs pālis aient ajouté le mot paṇḍitānām. — Candrakīrti explique : « Quand on veut convertir quelqu'un, il ne faut pas le brusquer, il faut aux Mlecchas parler la langue des Mlecchas »... na hi pratibhataḥ pātraṁ saddharmasya kadā cana... nānyayā bhāṣayā mlecchaḥ çakyo grāhayitum iti. — Pour ceux qui croient au pudgala le pudgala existe, taddarçanāpekṣayā.

Burnouf (*Intr.* 457) et Kern (Huet 288) nous ont appris les précautions que prit le Bouddha contre le vivāda (désaccord, discorde) : yan na vivadati tac chramaṇadharmam anusarati (*Çikṣās.* 263. 18, q. v.). Cette question nous ramène à celle des avyākatas et les textes cités tant par Burnouf que par Çāntideva confirment les vues, discutées plus haut, de M. Oldenberg.

Il arriva qu'un Nirgranthaçrāvaka, tenant un moineau (caṭaka) en main, demanda au Bouddha si le moineau était mort ou vivant. Le Bouddha ne répondit rien (...na vyākṛtam) car il connut l'intention de l'hérétique : yadi çramaṇo gautama ādiçej : jīvatīti, sa taṁ nipīḍanena mārayitvā darçayet; yadi punar bhagavān evam ādiçen : mṛta iti, sa taṁ jīvantam eva darçayet. (*Abhidh. k. v.*, Burn. 476[a]).

[1] XXIII. 1, ekādhippāyo methuno dhammo paṭisevitabbo ti? — Commentaire : tattha kāruññena vā ekena adhippāyena ekādhippāyo,

bitraire on peut établir l'équivalence *pratītyasamutpāda* = évolution, et extraire de nos textes, sans les torturer, une philosophie d'aspect très contemporain.

Mais si le Bouddha n'est pas en contradiction avec le monde s'ensuit-il qu'il soit en contradiction avec lui-même? La tigresse est habile à emporter ses petits dans la gueule; elle rapproche ses dents aiguisées juste assez pour qu'ils ne tombent pas [1] : la double rangée des dents figure l'erreur de la permanence, de l'*ātman-pudgala;* il faut s'y laisser prendre un peu, pas trop, pour ne pas tomber dans l'erreur plus grave de la négation du fruit de l'acte [2]. Menacées par les dents de l'hérésie (dṛṣṭidaṁṣṭra), les créatures ne seront sauvées qu'en évitant une chute irréparable : elles sont en vérité bien difficiles à sauver et le Maître a assumé une tâche périlleuse!

§ 5. Il semble, — nous verrons tout à l'heure jusqu'à quel point cette impression est fondée, — que la doctrine du karman et celle du nairātmya soient contradictoires. D'ailleurs, et ce point est acquis, nous ne pouvons concilier ces deux doctrines

saṁsāre vā ekato bhavissāmā 'ti itthiyā saddhiṁ buddhapūjādīni katvā paṇidhivasena eko adhippāyo assā 'ti ekādhippāyo. Evarūpo dvinnaṁ janānaṁ ekādhippāyo methuno dhammo paṭisevitabbo 'ti . . . . . Andhakānañ ceva Vetulyānañ ca . . .

[1] *Abhidh. k. v.* (Burn.) 476ª 3 : buddhā bhagavanto . . . kṛtavipraṇāçam apekṣya pudgalāstitvam iva darçayanto 'nyathā deçayanti vyāghrīpotāpahāravat . . .

[2] L'hérésie de Makkhali, voir *Aṅg. N.*, I, p. 33, 286 (et les livres jainas). — J'emprunte cette référence à un intéressant article de Mme Rhys Davids sur le Majjhima (*J. R. A. S.*, 1902, p. 481).

par un emploi hardi de la distinction des vérités en subordonnant la première à la seconde et *vice versa* : l'une et l'autre sont fondamentales; on ne sait à laquelle le Bouddha tient davantage. Pas de délivrance pour celui qui croit à l'âtman; pas de délivrance pour celui qui nie l'acte et son fruit.

« Plus nous essayons d'écarter les difficultés, dit M. Kern, plus devient urgent le soupçon que le bouddhisme primitif n'était pas exactement le bouddhisme des livres canoniques. A supposer l'enseignement du fondateur de l'ordre dégagé des données mythologiques et de la théorie du karman, on obtient un système intelligible, cohérent, parfaitement apte à conduire les hommes d'un tour d'esprit contemplatif. . . à cet heureux état de calme béatitude appelé nirvāṇa »[1]. M. Kern toutefois ne doute pas que le dogme du karman fut partie intégrante du dharma, antérieurement à la compilation de la série des livres canoniques : « A notre avis le bouddhisme était, dès ses origines et pour l'essentiel, le bouddhisme que nous connaissons dans le Tripiṭaka ».

« Les bouddhistes [négateurs de l'ātman] ne pouvaient adopter la théorie [du karman] sans la modifier. La forme qu'ils lui ont donnée a été admirablement décrite par Childers : « Quand un homme meurt, les khandhas dont il a été constitué périssent, mais par la force de son kamma un nouveau groupe

[1] *Manual*, p. 50.

de khandhas prend instantanément naissance... »[1]. Semblable théorie, on l'admettra, dépasse le domaine de la raison; mais ce n'est pas un motif pour nier qu'elle fit partie du système primitif de la foi : car le bouddhisme, loin de prétendre à être un système rationnel, se réclame des décrets d'un maître infaillible et omniscient : « c'est une loi surnaturelle et les mystères n'y sont pas inadmissibles. »

M. Rhys Davids, avec la grande autorité qui lui appartient, insiste sur la négation de l'ātman. Il s'exprime dans un style aimablement agressif et savoureux[2] : « Ceci rendra plus claire encore l'attitude de Gotama, attitude qui est vraiment simple : il rejette d'une manière absolue l'emploi du mot âme dans son vieux sens animistique...; et bien qu'il reconnaisse, comme il est juste, la réalité des dispositions émotives ou intellectuelles, il se refuse à admettre qu'elles puissent constituer une unité. Cette attitude est si absolue, si fréquemment affirmée, si fondamentale pour la compréhension du bouddhisme primitif, qu'il importe d'éviter toute méprise. Mais elle est en même temps si originale, si radicalement opposée à ce qu'on entend d'ordinaire par croyance religieuse, dans l'Inde et ailleurs, — que c'est une grande tentation de chercher quelque subterfuge, quelque fente, de découvrir au moins et de quelque manière, dans un système religieux aussi répandu,

[1] M. Barth, dans les *Religions*, signale aussi cette remarquable esquisse de Childers.

[2] *Dialogues*, p. 189.

la trace d'une croyance ésotérique[1] dans l'âme et dans la vie future, *dans la vie future de l'âme, il s'entend*[2]. Mais il n'est point de fente, et tous les efforts pour en trouver une, soit dans les Piṭakas, soit dans les œuvres non canoniques, se heurtent à une constante opposition ».

M. Rhys Davids signale un texte du Majjhima, très formel assurément, par lequel le Bouddha répond à une objection inévitable, celle-là même que nous formulons après M. Kern : s'il y a transmigration, ne faut-il pas que quelque chose transmigre?

« Même un admirateur du Bouddha, le nommé Sāti, membre de l'ordre, s'aventure à dire à son maître qu'il doit, admettant la transmigration, reconnaître le chaînon de la transmigration dans le vijñāna, réellement indépendant du corps. Le Bouddha condamne cette appréciation inexacte de sa doctrine dans un dialogue qui est peut-être le plus sérieux et le plus solennel de tous; mais elle survit encore aujourd'hui : je connais deux auteurs contemporains qui dans une bienheureuse ignorance du dialogue en question, attribuent au Bouddha une opinion qu'il s'est refusé si expressément à approuver »[3]. Et le sūtra dit nettement en effet tout ce que M. Rhys Davids lui fait dire. Quand Sāti affirme : idaṁ

[1] Il semble que la croyance à l'âme soit exotérique, la négation de l'âme ésotérique.

[2] C'est sur ces mots que porte le malentendu entre tous les « scholars » qui ont discuté la question.

[3] *Dialogues*, p. 87, note — *Majjh.* I, 256 — Comp. Oldenberg (Foucher), p. 258.

viññāṇam sandhāvati saṁsarati anaññam », le Maître réplique en exposant l'origine du vijñāna : « La connaissance visuelle procède de l'œil et des couleurs... »[1]. Malheureusement cette réponse du Bouddha dépasse le but[2] : elle entraîne, inévitable corollaire, l'hérésie dite de la destruction, *ucchedavāda*, sous la forme que lui donne Ajita aux vêtements de cheveux : « Ce qui dans le corps est terre retourne, quand l'homme meurt, à la terre,... les organes des sens vont dans l'éther;... fous et sages, quand le corps est dissous, sont anéantis et détruits; ils n'existent pas au delà de la mort[3]. »

Or ce n'est point là ce que dit le Bouddha : « Ce n'est pas dans les éléments extérieurs, dans l'eau, dans la terre... que mûrissent les actions »[4]. Le Maître nie seulement, d'après les textes que nous avons en vue, « la vie future, la vie future de l'âme, il s'entend » (...future life, that is of course of a soul). N'y a-t-il pas là une énigme et ne faut-il pas excuser les hérétiques, bhikṣus des premiers jours, hīnayānistes ou contemporains, de trancher le nœud à leur manière?

Concluons avec M. Kern : la position du Boud-

[1] La *Vyākhyā* fait appel au même āgama : Si le Bouddha enseigne : « c'est en raison de deux causes (l'œil et la forme) que naît la connaissance », ce n'est pas en raison de trois causes (Burn., 473ᵃ 4).

[2] Voir ci-dessous, p. 281, n. 2.

[3] *Dīgha*, II, 23; voir l'admirable traduction de Burnouf, *Lotus*, p. 456.

[4] *Divyāvadāna*, 54. 4, etc.

dha, par le fait même qu'il dépasse le domaine du visible en distinguant parmi les mourants ceux qui ont fait ce qu'ils avaient à faire et vécu leur dernière existence, — la position du Bouddha n'est pas simple. Qu'il nie l'ātman et tout être survivant, soit; mais il admet la survivance de l'acte et la naissance d'une personnalité conditionnée par la personnalité disparue. Et c'est moins simple à la fois et moins clair.

II

Nous ne transformerons pas le Bouddha en une sorte de primitif « mécréant » (nāstika); nous ne croirons pas qu'il enseigne de mauvaise foi l'indestructibilité de l'acte et la nécessité du fruit : l'hypothèse est invraisemblable; il nous coûterait trop cher de construire à ce prix, avec des lambeaux de bouddhisme, un système intelligible et cohérent. Accepterons-nous l'explication de M. Kern, très séduisante en vérité : la loi de l'acte et la négation de l'âme se concilient dans un credo révélé et qui s'impose à la foi[1]? Mais si la tradition bouddhique est toute pleine de surnaturel mythologique, les religions du Petit et du Grand Véhicule sont également complaisantes à la dogmatique raisonneuse[2]. La scolastique se réclame aussi fréquemment de la démonstration syllogistique (yukti) que de l'āgama; — le Bouddha lui-

[1] Le Bouddha a prêché l'anattaka et le kamma, sans plus : c'est très vraisemblable.

[2] Voir ci-dessus p. 251, n. 1; 253, n. 3.

même, à en juger d'après les sūtras, fut un sophiste : il n'a laissé à ses disciples qu'une seule thèse à démontrer, à savoir l'impermanence (anityatva)[1]. Parmi les pramāṇas ou moyens de connaissance, le çabda ou verbe révélé ne trouve qu'une place en quelque sorte secondaire[2]; bien souvent, on ne peut en douter, les āgamas ne font que traduire les spéculations des docteurs; d'ailleurs, et ceci est capital, l'École défend avec le même zèle et le nairātmya et le *karmaphalasaṁbandha* dont la transmigration est le corollaire.

La contradiction qui nous inquiète n'a pas troublé les bouddhistes orthodoxes : ce n'est pas que les brahmanes, les jainas et sans doute aussi les sectes dissidentes aient manqué à la signaler. A des objections précises, et ce semble irréfutables[3], ils répondent avec leur Maître : « Celui qui jouit du fruit n'est pas celui qui accomplit l'acte, mais n'est pas

[1] Démonstration fournie par l'école de Dignāga (Voir *Sarvadarç. s.*).

[2] Le çabda fait partie de l'anumāna; āgamasyānumānāntarbhāvād apṛthagvacanam (*Abhidh. k. v.*, Burn., 470ᵃ 1). — Voir *J. R. A. S.*, 1902, p. 369. — Sur le principe d'autorité, la formule : Bhagavaṁmūlakā no bhante dhammā, et *Abhidh. k. v.*, Burn., 469ᵃ 8 : saddharmanītau munayaḥ pramāṇam iti saddharmasyāgamādhigamalakṣaṇasya nītau varṇane munayo buddhā bhagavanto buddhaputrāç cāryaçāradvatīputrādayaḥ pramāṇaṁ sarvākārasarvadharmāvabodha āptā ity arthaḥ.

[3] Voir par exemple *Bodhicaryāv.* IX, 71; *Madh. vṛtti*, chap. XVII, Karmaphalaparīkṣā et *Sarvadarç. s.* 26. 13 (trad. notes 187, 188); Hopkins, *Great Epic.* 148. — L'objection capitale se résume en ces mots : kṛtavipraṇāça, akṛtābhyāgama. Comparer *Majjh.* III, 19 (= *Saṁ. N.* III, 103) : anattakatāni kammāni kam attānaṁ phusissantīti (trad. par Oldenberg, 263, note), et la réponse de Bhagavat.

cependant un autre »; ils croient à la renaissance, et on peut soutenir qu'ils nient la transmigration. — Enfin, ce qui est chose grave, les meilleurs esprits parmi les interprètes contemporains du Tipiṭaka admirent la simplicité et la force de l'attitude de Gautama.

Ce conflit doit nous rendre prudents et puisque tout nous défend de toucher au dogme du karman impérissable, nous nous demanderons quelle est dans la philosophie bouddhique l'exacte portée de la négation de l'ātman.

§ 1. Remarquons-le tout d'abord — ce point est digne de fixer notre attention — il se trouva, et dans la plus ancienne communauté, des docteurs partisans du *pudgalavāda*[1]. Aussi peut-on révoquer en doute l'affirmation de M. Rhys Davids : « qu'aucun texte canonique ou extra-canonique ne vient encourager les défenseurs de la théorie de l'âme[2] ».

Notre tâche, s'il nous est permis de le contredire, est assez simple. Les hérétiques ont découvert et utilisé des textes dangereux : nous en connaissons quelques-uns. — D'ailleurs, rien de plus aisé que de réfuter l'argument qu'ils fournissent : les docteurs de l'église pālie, ou si l'on préfère les Sthaviras du troisième Concile, ont appliqué à ces textes les principes d'une saine exégèse ; de même les écoles orthodoxes du Nord.

[1] *Kathāvatthup.* a. 8. 1. — Le texte cité 8. 17 : atthi puggalo attahitāya paṭipanno = *Aṅg. N.* II, 97 = *Puggalapaññatti*, p. 54.

[2] *Dialogues*, p. 189. Voir ci-dessus p. 260.

Il est donc superflu de renouveler une querelle que l'Inde n'a pu vider, et quelques mots suffiront à en déterminer le caractère.

A. Le plus intéressant des « dharmaparyāyas » dont nous parlons est le sūtra du *bhārahāra* ou du porteur du fardeau. Ce sūtra a chez nous comme dans l'Inde une histoire. Burnouf, dont on peut dire qu'il a tout découvert, l'a traduit d'après une citation de l'Abhidharmakoçavyakhyā. M. Barth dans ses Religions a signalé cette importante remarque[1]. Minayeff, sans avoir, je crois, connaissance de ce passage de l'Introduction, a publié le texte du bhārahara d'après la même Vyākhyā qui le cite en effet à deux reprises[2]. Le commentateur de Çāntideva désigne par les mots « bhārahārādisūtra » l'ensemble des textes canoniques invoqués par les défenseurs du *pudgala*[3]. Le philosophe naiyāyika Uddyotakara mentionne notre sūtra et accuse les bouddhistes, négateurs de l'ātman, de contredire leur maître[4].

Les compilateurs du Saṁyuttanikāya ont appelé un de leurs vaggas Bhāravagga, et confirment l'authenticité du document[5].

[1] Burnouf, *Intr.*, p. 507, d'après *Abhidh. k. v.* (Ms. Burn., fol. 474[b] 5. — Barth (J. Wood), p. 112. — Voir une note, *J. R. A. S.*, 1901, p. 308.

[2] Minayeff, *Recherches*, p. 225, note. (fol. 33[b] de son Ms.).

[3] *Bodhicaryāv.* t. IX, 73, p. 307. 3.

[4] *Nyāyavārtika* (Bibl. Ind.) p. 342. 2.

[5] *Saṁ. N.* III, p. 25 (XXII, 22). — Voir la note de M. E. Hardy: *The sūtra of the Burden-bearer*, *J. R. A. S.*, 1901, p. 573. — Le texte pāli a été traduit par Warren, *Buddhism*, p. 159.

Le sūtra du porteur du fardeau est, à première vue, décisif en faveur du *pudgala* : « Je vous enseignerai le fardeau, le porteur du fardeau, la prise du fardeau, le dépôt du fardeau · le fardeau, ce sont les cinq skandhas; la prise du fardeau, c'est la tṛṣṇā. . . ; le dépôt du fardeau, c'est l'extinction de la tṛṣṇā. . ; le porteur du fardeau, c'est le pudgala, c'est ce personnage respectable que vous voyez, qui a un tel nom, qui est de telle famille et de tel lignage, qui prend tels aliments, qui éprouve tel plaisir et telle peine, qui a un si grand âge, qui vit depuis si longtemps[1] (?) ».

On conclura avec l'hérétique que cite la Vyākhyā et que traduit Burnouf : « Or par ces mots *qui revêt le fardeau*, Çākya entend déterminer la personne, le *pudgala*. Le fardeau n'est pas celui qui revêt le fardeau ».

M. Edmund Hardy ne partage pas cette manière de voir et il est assez piquant de noter la contradiction : « Nous avons (dans le sutta même) la preuve que *puggala* dans le sens d'âme (*attā*) était inconnu à l'auteur du texte. Il emploie le mot puggala simplement pour désigner les cinq skandhas, et de la manière la plus expresse. Pour lui *bhāra* et *hara*, fardeau

[1] Librement traduit d'après Burnouf, *loc. cit.* — Son Ms. lit deux fois *bhāra* au lieu de *bhāra* d'où la version : « qui revêt l'existence. »

bhārahārah katamaḥ? pudgala iti syād vacanīyam. yo 'sāv āyuṣmān evaṁnāmā evaṁjātīyaḥ evaṁgotraḥ evamāhāraḥ evaṁsukhaduḥkhapratisaṁvedī evaṁ dīrghāyuḥ evaṁ cirasthitikaḥ evam āyusmanta iti. bhāraṁ haratīti bhārahāraḥ pudgala ity abhiprāyaḥ. k[v]edam udāharaṇam atrāta āha : na hi bhāra eva bhārahāra iti.

et porteur, forment une unité inséparable et le dépôt du fardeau, c'est-à-dire des skandhas, est synonyme et simultané au dépôt du porteur (bhāranikkhepana hāranikkhepana)[1] ».

Cette équivalence, sans nul doute orthodoxe, paraît formellement contredite par la stance qui termine le paragraphe dans le texte pâli : « Ayant déposé le lourd fardeau, n'ayant pas pris un nouveau fardeau[2]. . . . . ». Le pudgala n'abandonne le fardeau que pour en prendre un nouveau, à moins que le désir soit éteint et que le karman ait mûri.

Je me garderai cependant de donner tort à M. E. Hardy; il est possible, possible mais non pas évident, que l'auteur du sūtra ait sciemment employé une expression inexacte; il est certain que pour Buddhaghoṣa, pour Vasubandhu, pour Candrakīrti, le pudgala n'existe pas en soi et n'est qu'un agrégat et une succession de skandhas. Les leçons de la Vyākhya confirment cette manière de voir. — D'ailleurs, remarque Yaçomitra, si vous admettez que le pudgala est distinct des skandhas, ne devez-vous pas admettre que le désir (= bharadāna) en est également indépendant[3]? — Tout se passe comme s'il y avait

[1] Note du *J. R. A. S.*, citée plus haut p. 266, n. 5. — Cp. p. 253, n. 2.

[2] *Saṁ. N.* III, 26 : nikkhipitvā garuṁ bhāraṁ aññaṁ bhāraṁ anādiya.

[3] bhārādānasyāpi yathoktalakṣaṇasya skandhāsaṁgrahaprasaṅgāc ca. . .; na caivaṁ iṣyate : tasmād bhārādānavan na skandhebhyo 'rthāntarabhūtaḥ pudgalaḥ. — Si le pudgala est chose en soi, indépendant des skandhas, asaṁskṛta, il est condamné à l'inactivité.

un pudgala, mais il n'y a pas de pudgala. Distinguons soigneusement les deux vérités!

« Il y a quatre refuges, dit le Bouddha; quels sont-ils? le dharma est le refuge, non pas le pudgala; l'esprit est le refuge, non pas la lettre; le sūtra de sens achevé est le refuge, non pas le sūtra de sens provisoire; le jñāna est le refuge, non pas le vijñāna [1] ».

B. La même explication vaut pour tous les textes où il est question de pudgala ou d'ātman.

M. Rhys Davids observe que le Bouddha emploie le mot ātman aux cas obliques : attanā, attano, etc.; « mais quant au nominatif *attā*, dont l'usage aurait pu donner lieu à malentendu, *sayam* (= svayam) lui est presque toujours, sinon toujours, substitué [2] ».

Par le fait, les auteurs des āgamas emploient le nominatif attā, sans mauvaise pensée d'ailleurs, j'en suis convaincu [3]. Et les hérétiques, comme le redoutait Gotama, s'abusent sur la portée de cette expression.

[1] *Abhidh. k. v.* (Ms. Burn.) 473 b 11 : catvārimāni bhikṣavaḥ pratisaraṇāni. katamāni catvāri? dharmaḥ pratisaraṇaṁ na pudgalaḥ, arthaḥ pratisaraṇaṁ na vyañjanam, nītārthaṁ sūtraṁ pratisaraṇaṁ na neyārtham, jñānaṁ pratisaraṇaṁ na vijñānam. — Comparer *M. Vyut.* § 74 et *Dh. s.* LIII.

[2] *Dialogues*, p. 189, n. 3.

[3] Les expressions attapaṭilābha, attabhāva, sont aussi connues que leurs correspondants sanscrits (*Dīgha* IX, 39, *Saṁ. N.* III, 144, et ailleurs). La formule attasanniyyātana, attaniyyātana (*Sumaṅgala Vil.* 232. 3, 234. 18, omise dans l'Index) mérite une mention spéciale en raison de son importance dans l'histoire du bouddhisme religieux (Voir nos *Études et Matériaux*, p. 214 et suiv.).

La stance 160 du Dhammapada : attā hi attano nātho. . .[1] est citée par l'Abhidharmakoçavyākhyā, par Candrakīrti, par le commentateur de Çāntideva, comme un des arguments notables des pudgala° ou ātmavādins[2].

L'argument est sans valeur : dans cette stance, attā = citta. « Le *citta* étant le point d'appui de l'idée de moi, étant ce qu'on désigne par *aham*, est improprement appelé (dans le vers Dhp. 160) ātman[3]. Comme il résulte de la comparaison du troisième pāda : ātmanā hi sudāntena, avec ce passage d'un sūtra : cittasya damanaṁ sādhu, cittaṁ dāntaṁ sukhāvaham (= Dhp. 35). »

§ 2. Nous sommes amenés par cette glose même à examiner le rôle du *citta* ou vijñāna[4] dans la dogmatique du bouddhisme. Il est prédominant. L'hérétique Makkhali soutient que l'acte de pensée (manas) n'est

[1] La même pensée sous une forme orthodoxe, *Milinda*, 65. 26 : kammassakā māṇava sattā. . . . = *Majjh. N.* n° 135. (Rhys Davids, p. 10).

[2] *Dhp.* : attā hi attano nātho ko hi nātho paro siyā, attanā hi sudāntena nātham labhati dullabham. — *Abhidh. k. v.* (Minayeff, *Recherches*, p. 225, n. 2) : . . .sudāntena svargaṁ prāpnoti paṇḍita ity uktaṁ gāthāyām. — Même lecture *Madhyamakavṛtti*, ad XVIII. 5 (fol. 105ᵃ = p. 126. 21, édit. Calcutta) : . . . ko nu nāthaḥ paro bhavet; et une deuxième stance : . . . ātmā hi ātmanaḥ sākṣī kṛtasyāpakṛtasya ca. — *Bodhicaryāv. ṭ.* IX, 73 (312. 3) : . . .svargaṁ yāti supaṇḍitaḥ. — Comparer le vers *Dhp.* 379.

[3] *Bodhic. ṭ.* : cittam evāhaṁkāraniçrayatayā asyāṁ [gāthāyāṁ] ātmaçabdenoktam. . . *Abhidh. k. v.* ; cittaṁ cāhaṁkārasaṁniçraya ity ātmaçabdenopacaryate.

[4] Synonymie imparfaite.

qu'un demi-acte : l'acte de corps et l'acte de voix sont actes complets[1]. Nos sources unanimes établissent au contraire que tous les dharmas reposent (viṭhapita) sur la pensée : la pensée est le point d'appui de l'idée de moi ; elle est mobile et sans cesse reproduite (pratyayaja) ; mais, telle quelle, elle constitue le centre et la raison d'être de l'agrégation des skandhas.

L'histoire de Godhika[2] nous apprend que l'arhat a vécu sa dernière existence quand il se suicide pieusement dans la pensée du Bouddha, quand le vijñāna s'est éteint. Cette histoire illustre une autre thèse essentielle.

A peine le saint s'est-il tranché la gorge que Māra cherche à saisir ce qui peut rester de lui, c'est-à-dire le vijñāna, le *pratisaṁdhivijnāna*, la pensée renaissante. Et le Bouddha montre aux disciples un nuage sinistre errant vers les points cardinaux : c'est le dieu de l'amour, de la renaissance, de l'existence auquel sa proie a définitivement échappé. Childers, qui remarque ailleurs (272^b 1) avec d'Alwis : « Le viññāṇa constitue l'individualité, et l'annihilation de l'esprit est l'annihilation de l'individu », a signalé (578^b) la gravité de ce passage qu'il est inutile de confir-

[1] *Dīgha* II, 22. (54.) — La formule : cittaviṭhapitatvāt sarvadharmāṇām, notamment dans *Pañcakramaṭ*. ad IV, 18, est illustrée *Bodhicaryāvatāra*, V. — Böhtlingk s. voc. vi-sthā (causal = « ausbreiten »).

[2] Sur Godhika voir Oldenberg (Foucher), p. 271-2 et les sources citées *Saṁ. N.* I, 120, Comm. du *Dhp*. p. 255, *Aṅg. N.* III, 89 2, *Suttanipāta* v. 1111. — Minayeff, p. 223 et les citations du *Kathāvatthu* et de l'*Abhidh. k. v.*

mer tant les textes sont nombreux et catégoriques. Il ajoute : « le paṭisandhiviññāṇa, c'est le viññāṇa qui passe dans une nouvelle existence au moment où l'homme meurt; c'est la « rebirth-consciousness », le « rebirth-mind ». J'ai dit : « qui passe dans une nouvelle existence », mais il faut se le rappeler : en réalité, ce n'est pas le même viññāṇa qui survit; un nouveau viññāṇa, qui correspond au premier et pour ainsi dire le continue, prend naissance en même temps qu'est détruit l'ancien viññāṇa[1]. »

« En même temps » : l'expression est exacte; de même qu'un des plateaux de la balance remonte quand l'autre descend, de même l'apparition du nouveau vijñāna est simultanée à la destruction de l'ancien[2].

§ 3. Certes, le procès est entendu, tout est sous la loi du Bouddha douloureux et momentané : « Le

[1] Sur le pratisaṁdhivijñāna, voir not. *Mahāvastu*, s. voc. pratisaṁdhi, saṁdhi. — Warren illustre admirablement par des citations du *Milinda* et du *Visuddhimagga* la thèse qu'il définit : « Rebirth is not transmigration » (*Buddhism*, 234-241).

[2] Voir dans *Çālistambasūtra* (d'après *Çikṣās.* et *Bodhic. f*) les lois (ākāras) du pratītyasamutpāda.

kathaṁ na çāçvatataḥ? yasmād anye māraṇāntikāḥ skandhā anya aupapattyaṁçikāḥ skandhāḥ; na tu ya eva māraṇāntikāḥ skandhās, ta evaupapattyaṁçikāḥ skandhāḥ. api tu māraṇāntikāḥ skandhā nirudhyante, aupapattyaṁçikāç ca prādurbhavanti. ato na çāçvatataḥ.

kathaṁ nocchedataḥ? na ca pūrvaniruddheṣu māraṇāntikeṣu skandheṣv aupapattyaṁçikāḥ skandhāḥ prādurbhavanti, nāpy aniruddheṣu. api tu māraṇāntikāḥ skandhā nirudhyante, tasminn eva ca samaya aupapattyaṁçikāḥ skandhāḥ prādurbhavanti, tulādaṇḍonnāmāvanāmavat. ato nocchedataḥ.

Maître se refuse, dit M. Rhys Davids, à reconnaître aux phénomènes intellectuels ou émotifs les caractères de l'unité[1] »; et les brahmanes en effet ont violemment reproché aux bouddhistes la négation du principe un et permanent à leur avis nécessaire. Mais il faut éviter ici toute méprise : si les bouddhistes se sont payés de mots — ce dont je ne suis pas convaincu — tâchons de découvrir mieux qu'ils ne l'ont fait le ressort secret de leur doctrine; s'ils ont expliqué ce qu'ils entendent par *nairātmya*, ne répétons pas sans profit notable les objections des brahmanes[2].

A. Les commentateurs Sāṁkhyas font une observation très utile : il n'y a personne qui nie l'existence de l'*ahaṁkāra*, l'existence de ce quelque chose qui s'appelle « moi », ahaṁpadārtha, « das Ich-ding ». Tout le monde admet la notion : aucune preuve n'est nécessaire pour l'existence du *puruṣa* comme tel (svarūpataḥ)[3]. Quelle est la nature de ce moi?

[1] *Dialogues*, p. 189. Comparer les textes traduits par Oldenberg, p. 258.

[2] Voir *Milinda*, p. 25 : sace puggalo nūpalabbhati ko deti, ko silaṁ rakkhati..; tasmā natthi... kammānaṁ phalam...

[3] *Sāṁkhyasūtra*, I, 138 : sāmānyena vivādābhāvād dharmavan na sādhanam = [Pas plus sur le moi] que sur le Dharma, il n'y a discussion en ce qui regarde la notion comme telle; la preuve n'est donc pas nécessaire. — Vijñānabhikṣu : yathā prakṛteḥ sāmānyenāpi sādhanam apekṣitam, dharmiṇy api vivādāt, naivaṁ puruṣasya sādhanam apekṣitam : cetanāpalāpe jagadāndhyaprasaṅgato bhoktary ahaṁpadārthe sāmānyato bauddhānām apy avivādāt. dharma iva : dharmo hi sāmānyato bauddhair api svīkriyate... ataḥ

c'est une autre affaire; et la discussion des bouddhistes et des partisans de l'ātman-puruṣa, qui sont d'accord pour l'essentiel, nous entraîne dans le domaine réservé (*sthāpanīya*), en Europe comme dans l'Inde, non pas de la métaphysique vulgaire — à laquelle croient de très bons esprits — mais de la métaphysique transcendante et téméraire.

Les Cārvākas et les mécréants identifient le moi et le corps : la pensée est produite par les éléments matériels, de même que la fermentation développe dans l'eau de riz une vertu enivrante. Les bouddhistes condamnent sans réserve cette hypothèse.

Les « spiritualistes » ont le choix entre deux systèmes. On peut tenir le moi pour une chose en soi : c'est la doctrine des Aupaniṣadas et des Sāṁkhyas. Les disciples de la Bonne Loi — nous le savons par les textes pālis et sanscrits — écartent le dogme de l'ātman pour de multiples raisons de théorie et de pratique. En premier lieu parce qu'un être en soi, ātman, puruṣa ou pudgala, est immodifiable : l'esprit se refuse à comprendre la transmigration, la souillure (saṁkleça), la purification (vyavadāna) d'un être permanent (avasthita, kūṭastha, pariniṣpanna, asaṁskṛta, etc.). Comment parler de sa délivrance? s'il est lié, il restera lié. A quoi bon le chemin à huit membres et la pratique du brahmacarya?[1]

puruṣe vivekanityatvādisādhanamātram anumānaṁ kāryam. — Aniruddha : sāmānyena tāvad ātmani vivādo nāsti, viçeṣe hi vivādo, 'neka eko, vyāpako 'vyāpaka ityādiḥ.

[1] La démonstration syllogistique de l'incapacité d'un être per-

On peut, et les bouddhistes sont arrivés à exprimer très nettement cette opinion, concevoir le fondement objectif de l'idée de moi, le je ne sais quoi qui appartient à tel lignage, qui a tel âge, qui transmigre, mérite et souffre [1], comme constitué par le flux (*taraṅga*, *srotas*) ininterrompu des phénomènes intellectuels; — et que cette métaphore ne nous induise pas en erreur : elle rappelle le πάντα ῥεῖ de Héraclite; mais la comprendre dans ce sens c'est ne la comprendre qu'à moitié [2]. Le flux des vijñānas, ou plus exactement des *pravṛtti-vijñānas*, ce n'est pas la succession des états d'esprit causés par la rencontre accidentelle de l'œil et de la forme, des sens et des objets : c'est leur série (*saṁtāna*, *saṁtati*) essentielle, leur procession (*pravāha*) vivace et autonome. Autonome : bien que l'ancien bouddhisme n'ait pas formulé aussi nettement que les Vijñāna[mātra]vādins l'existence de la seule pensée, bien que les Sautrāntikas et les Vaibhāṣikas aient admis, dans de certaines limites, l'existence du monde extérieur, tous les bouddhistes néanmoins affirment que la pensée est la directrice, la maîtresse, la substance des

manent est exposée dans le *Sarvadarçana*. Voir notre traduction dans *Muséon*. — La stance 10. 15 (note 26 de la trad.) est citée *Abhidh. k. v.* (Ms. Burn.), 471ª. — Raisons d'ordre ascétique contre l'ātmavāda, voir *infra*, p. 290, n. 1.

[1] Burnouf, cité p. 267.

[2] C'est ce qu'a bien vu M. Oldenberg (p. 464-465), bien qu'il insiste, comme il en a le droit d'ailleurs, sur le côté négatif de la doctrine, cp. ci-dessous, p. 280, n. 1. — Sur pravṛttivijñāna, ci-dessous, p. 286, n. 1.

choses[1] : l'organe de la perception et l'objet sont déterminés par la loi souveraine de la rétribution de la pensée. Le péché fourbit les instruments de torture dans les enfers et nous revêt ici-bas d'un corps aussi sensible qu'une plaie[2]; c'est pour punir ou récompenser l'acte d'esprit que le prochain nous blâme et nous vante; le monde en un mot est créé exprès pour la pensée. La série des vijñānas est à la fois le moi et le monde[3].

Il va de soi que la mort n'interrompt pas cette série : les événements qui accompagnent la mort permettent au contraire d'en apprécier le vrai caractère et l'unité.

Le vijñāna à l'état naissant (*aupapattyaṁçika*) se trouve avec le vijñāna qui vient de périr à la mort (*māraṇāntika*) dans des rapports aussi étroits que le vijñāna actuel de tout être vivant avec le vijñāna immédiatement antérieur : il en procède directement comme l'effet de la cause, — et le bouddhisme, ainsi que d'autres religions indiennes,

[1] *Dhp.*, première stance : manopubbaṁgamā dhammā... — Cp. Hopkins, *Great Epic*, 42. — Sur les écoles réalistes, Vaibhāṣikas et Sautrāntikas, voir *Bhāmatī* (1891) 370. 20, citée *Sarvadarç. s.* n. 95.

[2] *Bodhicaryāv.* VI, 43 : tacchastraṁ mama kāyaç ca dvayaṁ duḥkhasya kāraṇam, tena çastraṁ mayā kāyo gṛhītaḥ..; gaṇḍo 'yaṁ pratimākāro gṛhīto ghaṭṭanāsahaḥ (pratimā — çarīra). — Comp. *Aṅg. N.* IV, p. 386.

[3] M. Kern (*Manual*, p. 50) loue M. Waddell d'avoir insisté sur la tendance idéaliste du Bouddhisme (*Lamaism*, 384) : All known or knowable objects are relative to a conscious subject, and merely a product of the *ego*, existing through the *ego*, for the *ego* and in the *ego* ». — Cp. Wassilieff, p. 133.

accorde en effet une grande importance à la dernière pensée[1]; mais les rapports du pratisaṁdhivijñāna sont non moins intimes avec les états de conscience qui ont précédé : par une loi d'hérédité mystérieuse, il réalise, il totalise toutes leurs virtualités[2]. Cette même loi rend compte du phénomène de la mémoire : tout vijñāna impressionne, parfume (vāsayati) les vijñānas subséquents; l'impression, la *vāsanā*, ne peut pas ne pas être quelque jour portée à maturité[3]. Encore qu'elles soient momentanées, les pensées se reproduisent suivant une ligne constante (pratītyasamutpāda)[4]; elles constituent la série liée, merveilleusement complexe, que la mort place périodiquement, et au moment voulu, dans le milieu qui lui convient. La mort fait émigrer

[1] Voir par exemple *Vajramaṇḍadhāraṇī* (cité dans *Madh. vṛtti* : ta ākāçasthitena cetasā kālaṁ kurvanti, te kālagatāḥ samānāḥ nirupadhiçeṣe nirvāṇadhātau parinirvānti. — *Kathāsaritsāgara*, Tawney, I, 242 et passim.

[2] *Milinda*, 47. 28, et les Commentaires sanscrits.

[3] Sur la mémoire d'après les Mādhyamikas, voir *Bodhicaryāv. ṭ.* IX, 24, 101, et p. 307. 16 : kāryakāraṇabhāvapratiniyamād eva smṛtyabhāvo 'pi nirastaḥ. ekasyānugamātmano 'bhāvān na smartā kaç cid iha vidyate, kiṁ tarhi smaraṇam eva kevalam āropavaçāt smaryamāṇavastuviṣayam. na cātra smartur abhāve 'pi kaç cid vyāghātaḥ : anubhūte hi vastuni vijñānasaṁtāne smṛtibījādhānāt kālāntareṇa saṁtatiparipākahetoḥ smaraṇaṁ nāma kāryam utpadyate. evaṁ pratyabhijñānādayo 'pi draṣṭavyāḥ. — Voir *Abhidh. k. v.* Ms. Burn., 477[a]. — Sur la vāsanā, *Sarvadarç. s.*, traduction n. 118, 177, 178. — L'exemple de la graine du coton et de la fleur du citronnier imprégnées de laque (*Bodhic. ṭ.*, 306. 12 etc.), est cité *Abhidh. k. v.* Ms. Burn., fol. 482[b] 9.

[4] Production successive des nidānas, pratītyasamutpādānulomatā; leur destruction, °vilomatā.

la série du vijñāna dans une destinée (gati) différente de la destinée antérieure; quelquefois, miracle plus grand, elle la transporte du monde de la forme dans le monde de la non-forme[1]. Loin de la rompre, elle accuse sa pérennité plus clairement encore que la vie, car elle révèle les actes les plus anciens; elle béatifie soudain dans le ciel des Tuṣitas par le bénéfice d'un bienfait ancien, la créature que ses méfaits ont préalablement brûlée et glacée dans le précipice des enfers. — Il arrive que la mort naturelle soit trop lente et que le gouffre s'entr'ouvre sous les pas du coupable[2].

B. La spéculation bouddhique réussit de la sorte à concilier les deux données contradictoires du karman impérissable et de l'universelle fragilité. L'hypothèse de la série fournit la solution logique, et par consé-

[1] On conçoit sans peine la *pravṛtti*, l'existence, la marche de la série du vijñāna dans le monde de la forme ou du désir : iha nairātmye sati cittacaittānāṁ kāmarūpadhatvo rūpaniçrayā pravṛttiḥ kalpyeta. ārūpyeṣu tu rūpaṁ nāsti, tatra cittacaittapravṛttyā na bhavitavyam ity āçaṅkānivṛttyartham ucyate... Le mystère ne se peut expliquer brièvement : rūpiṇāṁ sattvānāṁ durbalā cittasaṁtatiḥ... vinā rūpeṇa na vartate, tato rūpaṁ niçritya vartate. tasyāḥ kena balavattvam iti tasyā ārūpyāvacaryāḥ kena kāraṇena balavattvam? ata āha : samāpattiviçeṣajñatvāt... (*Abhidh. k. v.*, Burn. fol. 185ᵃ).

[2] Les actes ne portent pas de fruit durant la vie présente. Voir *Milinda*, p. 72, *in fine*, très net sur ce point (l'expression abbocchinnā santati, l. 30, est inexacte), et p. 115. 7. — Les punitions immédiates sont exceptionnelles; voir Kern, *Manual*, p. 50 (Histoire de Ciñcā, la calomniatrice du Bouddha), et les exemples *Milinda*, 101. 22, 115. 12, *Hiouen-thsang*, *Vie*, p. 125.

quent orthodoxe, de ce difficile problème : elle évite les deux « extrèmes » (anta) hérétiques, la permanence (çāçvata) et la destruction (uccheda); si elle rend compte de la renaissance et du saṁsāra, elle est non moins heureuse en ce qui regarde la question, à proprement parler théologique, de la destinée des arhats et des bouddhas. Qui niera que les saints soient capables de mettre un terme à la génération de leurs pensées (pratītyasamutpādavilomatā)? qui contestera aux très miséricordieux Jinas et à leurs fils spirituels la faculté et le droit de parfumer leur intelligence épurée, pendant des siècles innombrables, avec le désir de sauver toutes les créatures? Les deux Véhicules voient leurs aspirations satisfaites : Amitābha, le dieu miséricordieux, et Godhika le suicidé choisissent l'un et l'autre la part qui leur plaît.

Très supérieure du point de vue philosophique à la thèse imprécise et toute surnaturelle de la transmigration du karman, la théorie de la « série continue des états intellectuels » n'est qu'un des aspects, mais le plus important, du grand principe : « production en raison d'une cause », *pratītyasamutpāda*, *idaṁpratyayatā*[1]. La cosmologie et la psychologie se réclament du même axiome, du fécond principe de causalité; et ceci nous permet de déclarer cette théorie orthodoxe[2].

[1] Sur cette expression, *Sarvadarç. s.*, trad. n. 138; *Madh. vṛtti* (Bibl. Buddh.) p. 9, n. 8.

[2] Conformément au principe de Vasubandhu (*Abhidh. k. v.*.

Mais ce n'est pas une raison suffisante de la tenir pour très ancienne ou primitive, du moins sous la forme parfaite que l'École élabora. Les auteurs des sūtras n'en ont pas, ce semble, une conscience entière; ils sont surtout préoccupés de la négation essentielle à la doctrine bouddhique, négation qui l'étreint durant toute son histoire et peut-être dès le début : *sarvam anityam*, *anātmakam*. Agrégation des skandhas facteurs d'une individualité qui n'existe pas en soi, qui n'existe ni dans les skandhas isolés ni dans les skandhas réunis : nos auteurs pālis ne veulent pas, très souvent, en savoir davantage. Le côté affirmatif du système, c'est-à-dire la succession normale, la contiguité et la continuité de ces skandhas[1], n'a peut-être été envisagé que plus tard ou l'a

Burn., 473[b]) : . . . na ca sūtraṁ bādhate. na ca sūtrāntaraṁ bādhate, virodhayati. na ca dharmatāṁ bādhata iti pratītyasamutpādadharmatām. — On connaît la formule : «qui voit le pratītyasamutpāda voit le dharma.» *Madh. vṛtti* (Bibl. Buddh.), p. 6, n. 2. – *Sarvadarç. s.*, *loc. cit.*

[1] Les skandhas constituent un tas (une collection, comme dit M. Oldenberg) et une série (un processus, comme dit le même auteur) : rāçidhārādivad iti rāçivad dhārāvac ca. ādiçabdena yānakādigrahaṇam. ekasmin kṣaṇe samavahitānāṁ bahūnāṁ rāçir, bahuṣu kṣaṇeṣv asamavahitānāṁ dhārā. rāçidṛṣṭāntena bahuṣu dharmeṣu pudgalaprajñaptiṁ darçayati; dhārādṛṣṭāntena bahutve sati rūpavedanādīnāṁ skandhānāṁ pravāhe pudgalaprajñaptiṁ darçayati. katham idaṁ gamyata iti. buddhākhyāyāḥ saṁtater idaṁ sāmarthyaṁ yad ābhogamātreṇāviparītaṁ jñānam utpadyate. . . . . tasmāt skandhasaṁtāna eva buddhākhyā na pudgala iti. (*Abidh. k. v.*, Burn. 474[b] 1).

La série constitue l'individu : Sunetro nāma çāsteti Saptasūryodayasūtre 'yam eva bhagavān ṛṣiḥ Sunetro nāma babhūva iti. anyatvāt skandhānām iti : kṣaṇikatve saty anyatvād ity abhiprāyaḥ. eka-

été dans d'autres écoles. Toutefois, ne l'oublions pas, les bouddhistes, s'ils n'ont pas toujours et dès le début défini et expliqué leur foi, paraissent avoir eu la sagesse de « tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne[1] », le nairātmya, dogme traditionnel, philosophique, ascétique, et le karmaphala, vérité morale nécessaire : comprendre cette disposition d'esprit, c'est découvrir la *madhyamā pratipad*. Aussi bien les suttas ne sont pas rares où s'aperçoivent les premiers linéaments de la doctrine du *saṁtāna*.

En un mot, la thèse du vijñānasaṁtāna est conforme à l'esprit bouddhique, satisfaisante et orthodoxe. Nous ne soutiendrons pas qu'elle fut familière aux rédacteurs des sūtras[2] : mais ils y croyaient puis-

saṁtānatāṁ darçayatīti yasmāt Sunetro buddhasaṁtāna evāsīd ataḥ sa evāham ity abhedopacāraḥ. (*Ibid.*, 476[b]). — sa cāpi Caitrābhidhānaḥ saṁskārasamūhaḥ saṁtānaḥ... (477[b] 11).

L'expression cittadhārā est citée dans *P. W.*, s. voc. saṁtati, *Prab.*, 50. 11.

[1] Expression de Bossuet, *Traité du libre arbitre*, chap. IV, *in fine* : « C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier : mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue ».

[2] Nous avons remarqué (p. 262, n. 2.) que la réponse du Bouddha au moine Sāti était, du point de vue bouddhique, peu satisfaisante parce qu'elle est incomplete. La connaissance ne procède pas seulement de l'œil et de la forme, elle a aussi pour cause déterminante la connaissance antérieure. — Un autre passage digne d'attention est le discours du Bouddha, *Saṁ. N.*, III, p. 103 (cp. *Majjh.*, III, 1, 19. 10) : un moine se demande quel « moi » pourront atteindre des

qu'ils la cherchaient, puisque leurs successeurs l'ont formulée; elle n'appartient pas aux Pudgalavādins qui se résignaient à l'hérésie; elle fut sans doute lentement ébauchée, œuvre de philosophes qui cherchèrent, comme nous le faisons aujourd'hui, à concilier la négation de l'ātman et la loi de l'acte.

C. Quelques notes plus strictement philologiques sur le vijñānasaṁtāna et les désignations du « moi ».

Le terme d'ātman ne peut, sans impropriété, désigner cette unité faite d'éléments multiples, cette série dont les anneaux sont momentanés. Peut-être fut-il un temps où les mots pudgala, poṣa, jiva, jantu et d'autres, aujourd'hui suspects, étaient regardés avec moins de défaveur : l'existence des pudgalavādins et leur argumentation scripturale semble l'indiquer. Quoi qu'il en soit, les sources pālies poussent souvent l'intransigeance verbale et le souci d'orthodoxie jusqu'à proscrire toutes les désignations incompatibles avec l'impermanence, sans les remplacer, dit M. Rhys Davids, sinon par le mot karman : « Where the others said *soul*, Gotama said usually *action*, which comes to much the same as character ». M. H. Oldenberg constate et explique de la même

actions où il n'y a pas de « moi ». Le Bouddha répond dédaigneusement : « Pense-t-il dépasser la doctrine du Maître? » (Oldenberg, p. 258). Ce n'est pas l'explication que nous attendions : elle précipitera le disciple dans l'hérésie de Makkhali : « Il n'y a pas d'acte... ».

manière l'emploi du mot sattva, peu compromettant[1]. Mais les sources sanscrites appellent l'âme par son vrai nom, par un nom qui la définit : *saṁtāna*, *saṁtati*.

Le mot saṁtāna n'a pas été suffisamment étudié : son importance est grande. Terme technique, il est entré dans la langue commune au point d'être en composition synonyme d'ātmaka. M. E. Senart l'a rencontré dans cet emploi : kaṭhinasaṁtāna[2]; il en donne la traduction juste d'après une référence au Sarvadarçana. M. Senart signale en outre un passage de l'Avadānaçataka où saṁtati possède une valeur équivalente : caractère, disposition[3]. Mais Burnouf avait traduit dans le Lotus : intelligence, — ce qui est parfait; et il a été suivi par M. Kern : « Il existe, ô religieux, dans vos intelligences des racines de vertu que j'ai fait mûrir autrefois[4] ». Alulitacittasaṁtāna[5] (je crois que c'est la vraie lecture) dans le Çikṣāsamuccaya, doit s'expliquer de la même ma-

[1] *Dialogues*, p. 189. 5. — *Bouddha, sa vie*... p. 275. — Sattva d'ailleurs est condamné au même titre que pudgala, jīva, etc : *Abhidh. k. v.* Ms. Burn., 474ᵃ, 2 : nāstīha sattva ātmā cetīdam ihodāharaṇam; pudgalo nopalabhyata ity etac ca;... yogy apy nāsti yaḥ çūnyatām abhyasyatīti. — *Kathāvatthup. a.*, 8. 2 : tattha puggalo attā satto jīvo...

[2] *Mahāvastu*, I, 90. 4. Voir la note p. 446 et *Dict. de St Pétersbourg*, s. voc. saṁtāna (7), saṁtati. — Cp. *Bodhic. p.* (Bibl. Ind.) 178. 17 : kātaracittasaṁtatayaḥ.

[3] Burnouf, *Intr.*, 434. 6 : dispositions; Feer, *Av. Ç.* (Musée Guimet, XVIII), 434. 13 : caractère propre.

[4] *Lotus*, 129. 8. — Kern (*Sacred Books*, XXI), 202.

[5] *Çikṣāsamuccaya*, 23. 4.

nière, et l'expression « sāṁtānika bhaya[1] » est peut-être synonyme de « sāṁparāyika bhaya »; dans le même texte, svasaṁtāna = le moi, parasaṁtāna = le moi des autres[2]. — Nous avons examiné ailleurs les documents que fournissent la Madhyamakavṛtti, le commentaire du Bodhicaryāvatāra, et les çāstras brahmaniques[3]. — Nous nous bornerons pour les sources pālies à quelques références : voyez les expressions rūpasantati, dans la Dhammasaṅgaṇi[4], cittasantati, cira°, sabhāga°, santativiccheda, dans le Kathāvatthu et son commentaire[5]; et surtout, dans le Milinda, la formule *dhammasantati*[6], qui s'applique

[1] *Ibid.*, 296. 3. — Voir cependant *Dict. de St Pétersbourg*, s. v. saṁ° et sāṁtānika — *Mbh.*, xv, 26, 29 — et Haraprasād, *Proc. As. Soc. of Bengal*, April 1900, sur la cité triangulaire, Santānapura, décrite dans le *Kulālikāmnāya*.

[2] *Ibid.*, 126. 9. — Sur la distinction du sva° et du parasaṁtāna, et le yogijñāna, voir *Nyāyabindu*, 13. 10, 14. 19, *Nyāyav. tātp.*, p. 145.

Prajñāpāramitā (Bibl. Ind.), 302. 18 : sarvajñatānimnayā.. saṁtatyā tena bodhisattvena... prajñāpāramitā vyavacāritā bhavati.

[3] Voir la traduction partielle du *Sarvadarçana*, dans *Muséon* 1901-1902, sources citées dans les notes 50, 114, 118, 170, 176, 186; *Nyāyabhāṣya* 1, 1, 2 (9. 4) : dehendriyabuddhivedanāsaṁtāna. — et *Bodhicaryāv.*, ix (Index s. voc.) dans nos *Études et Matériaux*.

Le *Sarvasiddhāntasaṁgraha* (édité partiellement dans *Muséon*, 1902, 4) fournit (VII, 5-8) une intéressante définition des skandhas : samūhaḥ skandhaçabdārthas tattatsaṁtativācakaḥ, jñānasaṁtatir evātra vijñānaskhandha ucyate,...

[4] N°s 643, 734 (santati = upacaya), 585 (Cp. Sp. Hardy, *Manual* 400. 1, et Childers). — Ajjhattam = attasantāne nibbattaṃ (Mme Rhys Davids, *Psychology*, p. 45).

[5] X, 1, XI, 6, XXI, 4.

[6] *Milinda*, 40. 29. — Rhys Davids, I, 64. — Après avoir éta-

en même temps au processus intellectuel et à la génération des formes matérielles. L'évolution du pratītyasamutpāda interne et externe constitue une saṁtati[1].

Le vijñānasrotas, comme s'exprime l'auteur de l'Abhidharmakoça[2], ou vijñānapravāha, ou cittacaittapravāha, c'est le moi dans son renouvellement

bli que la même lampe brûle pendant toute la nuit mais que la flamme est toujours nouvelle, Nāgasena conclut : evam eva kho mahārāja dhammasantati sandahati, añño uppajjati añño nirujjhati, apubbaṁ acarimaṁ viya sandahati, tena na ca so na ca añño pacchimaviññāṇasaṁgahaṁ gacchatīti — Just so is the continuity of a person or thing maintained. One comes into being, another passes away and the rebirth is, as it were, simultaneous. Thus neither as the same nor as another does a man go on to the last phase of his self-consciousness. M. Rhys Davids relève les erreurs commises par Sp. Hardy dans la traduction de ce texte (*Manual*, p. 429; voir aussi Oldenberg, *Bouddha*, p. 266). La dernière est d'autant plus extraordinaire que Sp. Hardy cite la traduction correcte de Gogerly. — La note du *Manual* est d'ailleurs instructive : « By one priest whom I consulted [the last clause] is said to mean : the last viññāṇa is the real being; emphatically, the man ».

Comparer *Abhidh. k. v.* (Ms. Burn.), 476ᵇ, 10 : svamatena yathā saṁsarati tathā darçayann āha : yathā tu kṣaṇiko 'gnir iti vistaraḥ. kṣaṇiko 'gniḥ prasiddhaḥ, sa ca deçāntarotpattisaṁtatyā saṁcaratīty ucyate. tathā sattvākhyaḥ skandhasamudāyaḥ tṛṣṇopādānaḥ... kṣaṇiko 'pi saṁtatyā saṁsarati.

[1] Comp. *Milinda*, 51. 17. — Warren, 239 (*Visuddhi*, xvii). — vrīhisaṁtāna, *Abhidh. k. v.* 2; 1ᵃ 6. — *Nettipakaraṇa*, p. xxxvi et i, v. 1, sakaparasantānesu, attasantāne.

[2] Chapitre v, initio (Soc. As., fol. 338ᵇ, 3) : vijñānasroto namayatīti; vijñānasaṁtatim ālambane punarbhave vā namayati. — Le punarbhava = originating-existence (Warren, *Buddhism*, 194); karmabhava = karma-existence : karmaiva bhavaḥ, karmabhavaḥ.

Les Yogācāras définissent le moi : vijñānasaṁtāna; les écoles moins idéalistes insistent, comme nous l'avons vu, sur l'agrégation des divers éléments : skandhasamūha, °prabandha, etc.

éternel. Autre chose est le kṣaṇabhaṅga, la momentanéité, caractère essentiel de l'être; autre chose le saṁtati-uccheda, l'interruption, l'extinction de la série des moments.

D. Nous ne dirons qu'un mot de l'objection soulevée par cette doctrine dans les écoles brahmaniques : Sāṁkhyas et Mīmāṁsakas s'informent de la relation du saṁtāna et des membres de la série, *saṁtānins*. Le bouddhiste, s'il distingue la chaîne des anneaux, trahit du même coup le dogme du nairātmya et de la momentanéité; s'il confond le saṁtāna et les saṁtānins (c'est-à-dire les *kṣaṇas*), à quoi bon l'hypothèse du saṁtāna[1]? — Mais nous devons signaler les textes bouddhiques qui semblent prévoir cette objection et sacrifient délibérément le saṁ-

[1] Pour plus de détails, voir la trad. du *Sarvadarçanas.*, indiquée p. 284, n. 3.

Il convient d'esquisser ici la théorie de l'*ālayavijñāna*. Les définitions de Waddell : « ālaya or the pantheistic soul-basis » et de Fujishima (*Bouddhisme japonais*, p. 41) : « la chose en soi ou la nature idéale », sont sinon incorrectes, du moins trompeuses. Le terme appartient à l'école des Yogācāras, au Grand Véhicule, mais la notion n'est pas hérétique en soi.

L'ālayavijñāna, objet de l'idée de moi, ahaṁpratyayaviṣaya, n'est autre chose que la série des pravṛttivijñānas ou connaissances individuelles et momentanées : comme tel, il n'a aucune réalité véritable; c'est l'amoncellement des pensées (cittakalāpa) qui se succèdent, s'engendrent les unes les autres : pravṛttivijñānataraṅga, anyonyahetuka udadhitaraṅga iva (*Laṅkāv.* 45. 4, 50. 4, 126. 5).

Il est éternel, comme est la série des états de connaissance; on dit par métaphore qu'il est souillé et qu'il se purifie.

Sur cette question, voir Wassilieff, *M. Vyut.*, 105, *Sarvadarç. s.* 19. 9, *Bhāmatī*, 353. 16, *Nyāyavārt. tātp.*, 144, 145.

tāna ; et tout d'abord les stances qui terminent le paragraphe 95 de la xxviie section du Saṁyutta : la première est citée par Candrakīrti dans son commentaire des Mādhyamikas sūtras : phenapiṇḍūpamaṁ rūpaṁ . . . māyūpamañ ca viññāṇam . . . ; la cinquième : etādisāyaṁ santāno māyāyam bālalāpinī = « tel est ce saṁtāna, illusion et vain discours », accuse le caractère provisoire, sāṁvyavahārika, attribué par quelques orthodoxes à la thèse du saṁtāna[1]. Ils vont ici beaucoup trop loin : affirmer la série continue, c'est simplement affirmer, en écartant toute notion d'être substantiel et absolu, le *kāryakāraṇabhāva*, la qualité de cause et d'effet des phénomènes successifs et la niyāmatā, le caractère régulier de leur processus[2] ; nier le saṁtāna, c'est ignorer la *dharmatā* même des dharmas et ce grand axiome : *asmin sati, idaṁ bhavati*. Mais ne connaissons-nous pas le vertige auquel se laisse entraîner la spéculation bouddhique ? faut-il renverser les garde-fous qui semblent la protéger et traduire les sūtras d'après les principes de la Vajracchedikā ? Le saṁtāna n'est qu'un mot, ainsi que le Tathāgata ; les dharmas, les kṣaṇas,

[1] *Çiṣkās.*, 359. 14 : saṁtānaḥ samudāyaç ca paṅktisenādivan mṛṣā (senā vise la notion définie par rāçi, paṅkti la notion de dhārā, voir ci-dessus p. 280, n. 1). — Voir (*Çlokavārtika*) le chapitre où Kumārila discute « le problème de la forêt ».

[2] C'est ce que dit Prajñākaramati (*Bodhic. ṭ.*, 307. 12) : saṁtānavacanena idaṁpratyayatāmātrasyābhyupagamād, anyathā saṁtāna eva na syāt. — *Abhidh. k. v.*, Burn. 477[b] 4 : yathaikasāṁtānikayoç cetasoḥ kāryakāraṇabhāvāt saṁbandho, naivaṁ Devadatta-Yajñadatta-cetasoḥ saṁbandhaḥ. — *Sarvadarç. s.*, 21. 11 ; *Majjh.*, II, p. 32.

efflorescences passagères, qui seules ont une existence réelle, *paramārthasat*, *vastusat*, *dravyasat*, ne sont aussi à vrai dire que pure fantasmagorie.

Écartons cette exégèse ambitieuse, et puisque nous avons pu saisir « une poignée d'herbe »[1] qu'il nous soit permis de nous y accrocher!

La discussion sur la nature du moi est, disions-nous, une querelle de mots. Nous savons pourquoi le bouddhiste écarte les termes ātman ou pudgala qui comportent à son avis une identité constante, — interprétation contre laquelle protestent d'ailleurs et le système védantique des avasthās et la diversité des alliances du puruṣa avec la prakṛti; nous avons vu quelle sorte de moi biologique admet l'école des sūtras : elle pourrait sans hérésie le dénommer avec les scolastiques « vijñānasaṁtāna ». N'apparaît-il pas que les deux concepts, brahmanique et bouddhique, se prêtent aux mêmes emplois; que le saṁtāna est aussi propre à subir toutes les conditions de la vie religieuse, mérite, renaissance, souillure, purification, délivrance, que le puruṣa des Sāṁkhyas? Le point de départ est le même, « car on ne connaît pas la pointe initiale du saṁsāra; le grain peut périr, mais il procède d'un grain qui procéda d'un autre grain »; l'odyssée est la même suivant « ce long chemin »; seul le terme final diffère — et encore quelle différence ferons-nous entre le vijñānasya nirodha de l'arhat qui réalise le saṁtānasya uccheda, et l'iso-

[1] Colonel Jacob, *A handful of popular maxims*, p. 13 (1900).

lement définitif du puruṣa qui a contemplé la danseuse jusqu'au bout[1]?

Un exemple expliquera et justifiera notre pensée : il montre, nous l'espérons, la chétive importance des spéculations sur la nature même des choses, et com-

[1] Les analogies du Bouddhisme et du Sāṁkhya ont été maintes fois remarquées. — Le puruṣa est, comme on sait, inactif (Garbe, 308. 1); aussi Barthélemy Saint-Hilaire écrit-il : « Si c'est la nature qui s'enchaîne et se délivre, si ce n'est plus l'âme; si c'est la nature qui agit et si l'âme est si parfaitement inerte, j'avoue que je ne comprends plus pourquoi Kapila n'a pas complètement supprimé l'âme. » (cité par Garbe, 309). L'âme, répond M. Garbe, est le sākṣin, le draṣṭar, le bhoktar. — De ce spectateur les Yogācāras n'ont pas besoin, car ils admettent le *svasaṁvedana*, la *svasaṁvitti* ou conscience de soi. Tout pravṛttivijñāna est conscient.

On ne peut méconnaître l'aspect bouddhique de la *Sāṁkhyakārikā*, 64 (citée *S. pr. bh.* V, 75) :

evaṁ tattvābhyāsān nāsmi na me nāham ity apariçeṣam
aviparyayād viçuddhaṁ kevalam utpadyate jñānam.

Une des interprétations que propose la *Kaumudī* (nā asmi = je suis l'homme, le puruṣa) n'est qu'une tentative désespérée. — Les expressions vimalajñānodaya, mahodaya, qui appartiennent semble-t-il aux Yogācāras (*Sarvadarç. s.*, note 94 et p. 117. 3 [éd. 1858]), s'appliquent littéralement au mokṣa des Sāṁkhyas.

M. Garbe traduit, avec Vācaspatimiçra, avec Lassen : « So entsteht aus dem Studium der Principien die... Erkenntniss : Ich bin nicht... ». — Je préfère : par l'application à la vérité, c'est-à-dire : nāsmi.. — apariçeṣa = carama (Comm. dans *Ben. S. S.*, n° 9).

Non moins instructive pour l'étude des relations philosophiques entre les Darçanas la discussion *Sarvadarç. s.*, 116. 18, admirablement traduite par Cowell, p. 167 : ...Les Mādhyamikas soutiennent que la délivrance, c'est l ātmoccheda; il faut détruire l'ātman, parce qu'il est cause de douleur. Le Naiyāyika proteste : kim ātmā *jñānasaṁtāno* vivakṣitas tadatirikto vā ? prathame na vipratipattiḥ... For do you mean by « soul » the continued succession of cognitions or something different therefrom? If the former, we make

ment nous devons dans le bouddhisme mettre à l'arrière-plan cette fameuse négation de l'ātman — remplacé par un protagoniste qui joue son rôle à merveille. Mettons en présence le moi tel qu'Aristote et les philosophes du moyen âge l'ont conçu, et le moi des cartésiens. L'âme « forme substantielle du composé humain » diffère sensiblement de la pensée pure étudiée par Descartes : omettez dans la définition scolastique le terme « substantielle », vous aboutirez à une conception très analogue au *nāmarūpa;* forcez la pensée de Descartes, il y a danger que vous soyez réduit aux expédients de Malebranche ou au scepticisme de Kant. De même le nairātmya des sūtras et des çāstras et le « *tat tvam asi* » de l'Upaniṣad, encore que poussés à leurs extrêmes conséquences ils entraînent également le nihilisme absolu, l'indifférence et le tantrisme, soumettent leurs hautes ambitions philosophiques à la loi du mérite et du démérite, à la loi de l'acte et à la folie du devoir[1].

no objection, [since we Naiyāyikas allow that cognition is evanescent and we do desire to abolish cognition as a cause of pravṛtti or action]. . . .

[1] kāryamoha. — Comp. *Bodhicaryāv.*, IX, 53, 76, 77. — Voir Barth, *Bulletin* 1899, II, p. 28 : « l'*ātman* a des devoirs envers lui-même, et ces devoirs il lui *faut* les remplir envers des êtres et des choses illusoires, à l'aide de pensées, de volitions, d'actes illusoires, au cours d'une existence illusoire, rien de tout cela n'ayant une réalité réelle (pāramārthika), mais seulement une réalité pratique (vyāvahārika) ».

Observons que la négation du moi (ātman) s'appuie sur des spéculations transcendantes (Voir ci-dessus, p. 274, l. 19), mais qu'elle se justifie aussi par des raisons d'ordre ascétique : quiconque croit à l'existence du moi aime son moi; quiconque s'aime, s'aime mal et

Il convient, pensons-nous, d'aborder et de résoudre le problème dans cet esprit, de ne pas « pousser les choses à l'extrémité » et de « tenir le raisonnement sur le penchant »[1]. Les sūtras contiennent trop de scolastique, nous apportent trop souvent l'écho de la controverse — et quelle controverse![2] — pour qu'on ne préfère pas une exégèse conciliatrice à celle qui grossit les contradictions; il ne faut pas « commettre ensemble » les dogmes bouddhiques, mais plutôt « les réduire à leur unité naturelle[1] ».

L'école la plus ancienne admet la relation du prati-

hait le prochain. Nos textes ne se lassent pas d'illustrer cette pensée; je crois qu'elle a exercé une grande influence.

Sur la thèse « satkāyadṛṣṭimūlakāḥ sarvakleçāḥ » voir notamment : *Kandalī*, p. 279 : yathoktaṁ saugataiḥ : ātmani sati parasaṁjñā svaparavibhāgāt parigrahadveṣau.*. *Nyāyabhāṣya*, I, 1, 2, et *Sarvadarç. s.*, 115. 10.

Aniruddha ad *Sāṁkhyas.* v. 79 : yady ātmā svīkriyate, tadā tatparipanthini dveṣaḥ, tadanukūle ca rāga iti tayor bandhahetutvād anirmokṣaḥ syāt. maivam : na hi rāgadveṣamātrād bandhaḥ, kiṁ tu tadviçeṣāt; yathā bauddhapakṣa eva na saṁvitsaṁtānamātrād bandhaḥ, svacchasaṁvitsaṁtānasya mokṣāṅgatvāt. . — *Abhidh. k. v.* (Ms. Burn.) 474[a], 3 : ātmadṛṣṭir bhavati yāvaj jīvadṛṣṭir iti prathama ādīnavaḥ. — 469[b], 7 : Stotrakāreṇāpy eṣo 'rtha uktaḥ :

sāhaṁkāre manasi na çamaṁ yāti janmaprabandho,
nāhaṁkāraç calati hṛdayād ātmadṛṣṭau ca satyām;
anyaḥ çāstā jagati ca yato nāsti nairātmyavādī,
nānyas tasmād upaçamavidhes tvanmatād asti mārgaḥ.

[1] Expressions de Bossuet, Oraison funèbre de Nicolas Cornet.

[2] Les négations d'ordre métaphysique se complètent et s'illustrent les unes les autres : il n'y a pas d'être qui transmigre, soit; il n'y a pas d'agent, il n'y a pas de « vedayitar » : la doctrine de la douleur aboutit à nier, sinon la douleur, du moins la réalité de l'être qui souffre. — Comp. *Madh. vṛtti*, chap. XXIV (analysé dans *Mélanges de Harlez*).

saṁdhivijñāna avec le vijñāna māraṇāntika; ce point seul retiendra notre attention et c'est en tenant compte de cette concession capitale que nous apprécierons la négation de l'ātman ou du pudgala, négation qui emprunte toute sa valeur à la dispute et porte sur la nature transcendante du « noumène », du moi, non pas sur son existence ou sur ses qualités fondamentales : survivance, responsabilité.

§ 4. Si nous avons pu, d'accord avec les plus illustres représentants de la dogmatique tant modernes qu'anciens, considérer les termes pudgala, ātman, etc., comme des expressions commodes mais sans valeur théorique, nous avons reconnu à la trame ininterrompue de la pensée une réalité véritable. La conception imprécise et quelque peu ambiguë de la transmigration du karman fait place dès lors à une idée plus vulgaire, sinon plus simple; nous sommes ramenés à la vieille théorie du principe spirituel. Quel est ce principe, et dans quel état, sous quelle forme passe-t-il d'une existence dans une autre? les bouddhistes s'en sont préoccupés.

« C'est, dit M. Rhys Davids, le refus d'accorder une place quelconque dans son système à la croyance [alors] générale dans une âme semi-matérielle qui constitue le trait le plus frappant et peut-être le plus original de l'enseignement de Gotama »[1].

[1] *Dialogues*, p. 188, *in fine*.

On doit à M. Rhys Davids de belles et fortes études sur l'idée d'âme dans l'ancienne littérature[1] : par âme semi-matérielle, il faut entendre « ce double du corps, assurément subtil et très impalpable, mais encore matériel », qui constitue l'anneau dans la transmigration. Ce corps subtil, c'est à peu près le sūkṣma° ou liṅgaçarīra des darçanas : la notion en est radicalement étrangère au bouddhisme ancien.

Ce « statement of facts » appelle-t-il à notre avis des réserves? des réserves non pas, mais un complément.

Gotama (pour parler comme notre auteur; mais pouvons-nous sans quelque impression de malaise désigner si familièrement le Tathagata, ce grand Inconnu?) Gotama ne s'est pas toujours exprimé avec une parfaite précision sur « le je ne sais quoi qui transmigre ». Non seulement, comme nous avons vu, un sūtra admis ce semble par toutes les sectes (nikayās[2], au sens que donnent à ce mot les commentateurs septentrionaux) parle du *pudgala*, du fardeau déposé et repris; mais il en est un autre, « peut-être le plus sérieux et le plus solennel de tous », où le Bouddha ne nie la transmigration du vijñāna

[1] *The theory of soul in the Upanishads*, *J. R. A. S.*, 1899, p. 71-87; article vivement loué par A. Barth, *Bulletin*, 1899, I, p. 36.

[2] Voir l'expression nikāyāntarīya, « qui appartient à une autre secte », dans les fragments de l'*Abhidh. k. v.* cités par Minayeff, p. 222, n. 1, 226, n. 2 (kāçyapīyāḥ); — Soc. As., fol. 264[b] 5 (mahāsāṁghikaprabhṛtayaḥ), — Ms. Burn., 473[b] : sarvanikāyāntareṣv iti tāmraparṇīyanikāyādiṣu (relevé par Burnouf, *Intr.*, p. 569.), 195[b] 2 : nikāyāntarāgamaprasiddhaṁ kim iti na pramāṇaṁ kriyate? — *M. Vyut.*, 223. 76.

que pour exposer presque aussitôt une théorie parfaitement animistique — du moins dans la forme — de la fécondation et de la renaissance[1] : pour que l'embryon prenne naissance il faut la rencontre du père et de la mère, certaine condition physiologique, et la présence[2] d'un *gandharva* (gandharvo paccupaṭṭhito).

La formule est classique, stéréotypée; citons notamment l'Assalāyanasutta (Majjh., II, 157, 1), Milinda, 123, Jātaka, V, 330. 3, Divyāvadāna, 1. 15, 440. 13[3]; elle est clairement visée par l'Abhidharmakoça[4].

[1] Mahātaṇhāsaṅkhayasutta, *Majjh.*, I, 265 *in fine*.

[2] «Das Bereitstehen» traduit très bien M. H. Oldenberg. — avakrānti = Zustande-kommen (?).

[3] Je dois plusieurs de ces références — comme de celles qui suivent p. 295, n. 1. — à MM. Barth et E. Hardy. — Voir *Études et Matériaux*, p. 50, n. 1, et *J. R. A. S.*, 1897, p. 466, n. 1. Cowell et Neil lisent à tort : mātā..... gandharvapratyupasthitā bhavati; ils signalent *Çat. Brah.*, 3. 2, 4. 3. — Pour l'*Avadānaçataka*, voir J. S. Speyer, *Eenige bundels van Avadānas*... (*Versl. en Med.* de l'académie d'Amsterdam, Lettres 4ᵉ série, III, p. 379. — 1899) p. 19 du tiré à part : « ... een gandharva moet gereed staan. ». L'impression de M. Speyer, excellent juge, mérite d'être remarquée : « Deze kinderlijke oplossing van het mysterie hoe het embryo eene ziel krijgt is vrijwel onvereenigbaar met eene der grondstellingen van de Buddhistische leer, dat er na den dood, d. i. na de ontbinding der vijf skandhas, niets overblijft dan het karma, dat zich noodzakelijkerwijs aanstonds met een nieuw stel skandhas verbindt ».

Le *Milinda*, après avoir rappelé la formule, s'étend longuement sur les modes extraordinaires de fécondation. M. Rhys Davids renvoie le lecteur au texte pāli : il aurait pu ajouter que Sp. Hardy, *Manual*, p. 443, donne à ce sujet des explications assez précises. (Comp. les légendes de Nalinī, etc. dans *Mahāvastu*, III, 147. 8.)

[4] Ms. Soc. As., fol. 213ᵇ 2 : trayāṇāṁ sthānānāṁ iti. trayāṇāṁ hetūnāṁ. mātā kalyā mātā nīrogā ṛtumatī rajasvalā : tad etad

La notion de gandharva ou gandharvasattva est, on le sait, védique[1].

Qu'est-ce que le gandharva et comment l'entendent les bouddhistes? d'après plusieurs écoles, c'est un être complet, conscient, doué parfois de facultés surnaturelles : on le désigne, dans la langue scolastique par l'appellation « antarābhavika », être dans l'état intermédiaire[2]. Le gandharva, dit M. Oldenberg, c'est l'être en germe, le germe de l'être, qui passe d'une existence dans une autre exis-

ubhayaṁ prathamaṁ sthānaṁ bhavati. raktau saṁnipatitāv iti dvitīyaṁ sthānam. gandharvaç ca pratyupasthita iti tṛtīyam.

L'étymologie, fol. 221[a] 2 : yato gandhagato gandharvaḥ. gandham arvati bhakṣayati gandharva ity arthaḥ. dhātūnām anekārthatvād ayam arvati na kevalaṁ gatyarthe vartate, kiṁ tarhi bhojanārthe 'pīti gatyarthaparigrahe 'doṣaḥ. gandham arvati gacchati bhoktum iti gandharva iti.....; te taṁ gandhaṁ ghrātvā gandharasābhigṛddhā iti vistaraḥ; te kṣudrajantavas taṁ gandhaṁ ghrātvā, tatsahacaraṁ cānubhūtaṁ rasam anusmṛtya, gandharasābhigṛddhāḥ kālaṁ kurvantaḥ, kriminikāyasabhāgotpādakaṁ karma vibodhya, tayā gandharasatṛṣṇayā vipākābhimukhaṁ kṛtvā, 'ntarābhavasaṁtatyā krimiṣūpajāyanta iti...

[1] Voir Pischel, *Vedische Studien*, I, 77; Hillebrandt, *Mythologie*, I, 427; Oldenberg, *Religion des Veda*, 248, et *Journal de la Soc. As. Allemande*, XLIX (1895), 178.

M. Oldenberg cite *Amarakoṣa*, III, 3. 132 : gandharva = antarābhavasattva. Comm. : maraṇajanmanor antarāle sthitaḥ prāṇī. — Comp. *Pañcakrama*, ad IV, 27 : gandharvasattva = antarābhavikasattva.

[2] Je ne puis qu'indiquer les sources :

I. *Kathāvatthu*, VIII, 2 (Vol. II, p. 361-366); *Aṭṭhakathā*, p. 106, 107 (J. Pāli. T. S. 1889); Rhys Davids, *Schools of Buddhist Belief*, p. 17. — Les Pubbaseliyas et les Saṁmitīyas comprennent mal un sutta sur l'antarāparinibbāyī; ils imaginent un état intermédiaire pendant lequel se produirait le nirvāṇa. — Question con-

tence et attend pour devenir un nouvel embryon (garbha) qu'un acte de génération soit accompli.

Contre cette doctrine, défendue notamment par les Pubbaseliyas et les Saṁmitīyas, — plus tard par

nexe, XIV, 2 : Les Pubbaseliyas et les Aparaseliyas soutiennent que l'être nouveau possède immédiatement les six āyatanas dans le sein de la mère.

II. Wassilieff d'après le *Samayabhedoparacanacakra*, p. 242. 1 (trad. all. 266, n. 4) : les Mahāsāṁghikas, Ekavyavahārikas, Lokottaravādins et Kukkuṭikas nient l'antarābhava; p. 249. 7 : les Sarvāstivādins admettent que l'être destiné à renaître dans le monde du kāma (Empfindung) et du rūpa passe par l'état intermédiaire; p. 255. 4 : les Mahīçāsakas nient cet état, mais ils l'admettent, p. 256. 11.

Remarquons que Minayeff, *Recherches*, p. 221, attribue — d'après Wassilieff — au groupe des Mahāsāṁghikas la croyance à l'antarābhava. Il ne mentionne pas le conflit entre 255. 4 et 256. 11.

III. La source la plus importante parmi celles que nous pouvons aborder est le *Koça* et son commentaire (*vyākhyā*). Minayeff en a donné un extrait (p. 222 — Le fol. 137 de son Ms. = 218ᵃ du Ms. de la Soc. As.). Le problème est minutieusement discuté tant au point de vue de l'Écriture (āgama) qu'à celui de la raison (yukti). — Deux points sont dignes de remarque : 1° Les textes relatifs à l'antarāparinibbāyī sont invoqués par Yaçomitra : le paragraphe LII du Sattakanipāta (*Aṅg.* IV, p. 70-74) est textuellement reproduit, fol. 213ᵇ-214ᵇ (sūtraṁ cātra paṭhyate. Çrāvastyāṁ nidānaṁ. tatra Bhagavān bhikṣūn āmantrayate sma : sapta vo 'haṁ bhikṣavaḥ satpuruṣagatīn deçayiṣyāmi, anupādāya ca parinirvāṇam . . .), ce qui établit un lien étroit entre Vasubandhu-Yaçomitra et le *Kathāvatthu* (Buddhaghosa). — Voir aussi les passages relatifs aux sattvāvāsas, aux vijñānasthitis, à l'antarābhavopaga karman (*Kathāv.* VIII, 2. 4 et suiv.; *Abhidh. k. v.*, discussion de l'antarābhava). 2° Plusieurs traits sont communs à la *Vyākhyā* et au *Caṇḍamahāroṣaṇatantra*. Voir le chap. XVI de ce tantra (*J. R. A. S.*, 1897, p. 469. 7), *Une pratique des Tantras* (d'après le chap. XVII, *Congrès de Paris*) et la *Vyākhyā* (Soc. As.), fol. 221ᵇ : mātāpitros. . . pratipattiṁ dvīndriyasamāpattilakṣaṇām. puṁsaḥ sataḥ

les Vaibhāṣikas (?)[1] — s'élèvent les docteurs du Kathāvatthu.

Aussi bien ne soutiendrai-je pas que la formule classique de la génération comporte nécessairement pour le terme *gandharva* le sens d'être à l'état intermédiaire : il demeure que nos vieux textes emploient cette archaïque expression pour désigner un élément

puruṣasyāntarābhavasya. puṁso 'yaṁ, pauṁsno rāga utpadyate mātari bhāryāyām iva... pitari pratighaḥ.

IV. Nous ne connaissons que par Nanjio l'*Antarābhavasūtra*, n° 463. — Traduit par Fo-nien, dynastie Ts'in de 384 à 417. Deux fascicules; douze chapitres. « It agrees with Tibetan » ?

V. Citons encore la stance reproduite dans le commentaire du *Bodhicaryāv.*, IX, 306. 21 : nātmāsti skandhamātraṁ tu kleçakarmābhisaṁskṛtam antarābhavasaṁtatyā kukṣim eti pradīpavat.

Voir *Çlokavārt.*, cité p. 299, n. 2.

[1] Voir *Abhidharmakoça*, chap. III. — L'école à laquelle appartient le Koça est déterminée, Ms. Burnouf, fol. 469ᵃ 5 : yo 'yam iti vistaraḥ. yo 'yam ihābhidharmakoçalakṣaṇo 'bhidharma uktaḥ. kiṁ eṣa eva çāstrābhidharmo Jñānaprasthānādilakṣaṇo deçito 'ta idam ucyate : kāçmīravaibhāṣikanītisiddha iti vistaraḥ. Kaçmīre bhavāḥ kāçmīrāḥ : vibhāṣayā divyanti vaibhāṣikā iti vyākhyātam etat : santi kāçmīrā na vaibhāṣikāḥ...; santi vaibhāṣikā na kāçmīrāḥ...; teṣāṁ nītyā yaḥ siddho 'bhidharmaḥ sa prāyeṇeha mayā deçitaḥ. arthād uktaṁ bhavati : anyanītisiddho 'pi deçita iti. yad durgṛhītaṁ kāçmīravaibhāṣikanayena anyanayena vā...

D'après Takakusu (*I tsing*, p. XXI) : « Vasubandhu wrote the Abhidharma°, in which he, as an adherent of the Mahāyāna, refuted the views of the Vaibhāshikas ».

D'après Burnouf (*Intr.*, p. 447 : ... mais ce n'est pas le sentiment de nous autres Sautrāntikas...; p. 563 .. De là vient la qualité de Sautrāntika ou philosophe de l'école des Sūtras qu'il [Yaçomitra] prend dans un grand nombre de passages) et Wassilieff (p. 108), le Koça est un livre sautrāntika. — Il semble que Vasubandhu ait puisé à toutes les sources et je ne saurais dire à laquelle appartient l'antarābhavavāda. — Sur le Jñānaprasthāna de Kātyāyana, Wass. 107, Burnouf, 447.

indispensable à la formation d'une personnalité nouvelle. Cet élément n'est pas simplement le karman de la personnalité dissoute : dire gandharva c'est, nous le voulons bien, employer une manière de parler reçue dans le monde sans y attacher par le fait toute la valeur que le monde lui attribue; de même, dire que « par la vertu de l'acte ancien un nouveau *nāmarūpa* prend naissance[1] », c'est affirmer et la différence des deux nāmarūpas et leur connexion, sans s'expliquer davantage sur le mode de connexion.

Pour y voir un peu plus clair il nous faut des textes évidemment techniques et qui disent en même temps quelque chose. Or quand le Bouddha explique à son fidèle Ānanda : « Si le vijñāna ne descendait pas dans le sein de la mère, l'embryon ne deviendrait pas l'embryon[2] », il exprime la pensée qu'il déguisait en parlant de gandharva : « Si un gandharva n'est pas prêt. . . il n'y a pas génération »; il exprime la

[1] *Milinda*, 46. 10 : tena kammena aññaṁ nāmarūpaṁ patisandahati.

[2] sa ced Ānanda vijñānaṁ mātuḥ kukṣiṁ nāvakramet, na tat kalalaṁ kalalatvāya saṁvarteta iti vacanāt. — Je ne rencontre pas dans les Piṭakas ce texte cité *Madhyamakavṛtti* ad XVI, 2, *in fine* (fol. 174 b = p. 207. 1 de l'édition de Calcutta) et *Abhidh. k. v.*, (Soc. As.) 223 a 4; mais la même doctrine est exprimée dans des termes parallèles, *Mahānidānasutta* (*Dīgha*, XV, 21, vol. II, p. 63. 2, d'après les bonnes feuilles obligeamment communiquées par M. Rhys Davids) : viññāṇaṁ va hi Ānanda mātu kucchiṁ na okkamissatha, api nu kho nāmarūpaṁ mātu kucchismiṁ samucchissathāti? (traduit par Warren, p. 207, d'après Grimblot, *Sept Suttas Pālis*, p. 253 et suiv.)

pensée qu'il voilait sous l'affirmation du karman impérissable, mais avec des mots qui écartent l'équivoque.

La chose toutefois se peut-elle concevoir que la série du vijñāna passe sans soutien, avec le dernier soupir du mourant, dans le sein de la mère? nous avons vu que les Vaibhāṣikas(?)[1], les Saṁmitīyas et d'autres sectes anciennes imaginaient, comme le dit Pārthasārathimiçra, « intermédiaire entre le corps antérieur et le corps nouveau, un corps *ātivāhika* ou véhiculaire, en vue de soutenir la série intellectuelle[2]. » — La croyance à l'antarābhava, qui

[1] L'argumentation — yuktitaḥ — de la *Vyākhyā* est intéressante (fol. 211 [a], 3) : ...vrīhisaṁtānasādharmyād iti vistaraḥ. saṁbandhas, tānaḥ, saṁtānaḥ; ...tena sādharmyād avicchinnasya bhavasyodbhavo bhavati. yato'paiti, yatra cotpadyate, tadantarāle saṁtānavartirūpapūrvakam upapattibhavarūpaṁ, svopādānarūpasaṁtānarūpasvabhāvatvād, vrīhisaṁtānapaçcāttanarūpavat. saṁtānavartināṁ hi dharmāṇām avicchedena deçāntarotpattyā deçāntareṣu prādurbhāvo dṛṣṭas, tadyathā vrīhisaṁtānasya. — Ce passage surtout est démonstratif : kṣaṇikavādināṁ hy ayam asmākaṁ siddhānto yad āgramād grāmāntaraṁ nīyate vrīhiḥ : na sa vrīhiḥ pūrvatra grāme nirudhya, tadgrāmāntarāle 'nutpadyamāno, 'nekayojanāntarite 'pi grāmāntara utpadyate. — Guṇamati et Vasumitra protestent contre ces explications.

[2] *Mīmāṁsāçlokavārt.* (Chowkhambā S. S.) p. 704. 3 : antarābhavadehas tu niṣiddho Vindhyavāsinā, tadastitve pramāṇaṁ hi na kiṁ cid avagamyate.... Commentaire : yad apy ātivāhikaṁ nāma çarīraṁ pūrvottaradehayor antarāle jñānasaṁtānasaṁdhāraṇārthaṁ kalpyate, tad api Vindhyavāsinā nirākṛtam ity āha : antare...: tad eva nirākaraṇaṁ darçayati...; tadutpattivināçayor anupalabdheç ca na kiṁ cit kāraṇam asti...; saty api tasmin [çarīre] jñānasyāmūrtasya tatra saṁcāras, tena ca dehāntare nikṣepo niṣpramāṇaka eva....; jñānasaṁcāre ca kalalamāṁsādyavasthāyām api jñānam astīty aṅgīkartavyaṁ, tac ca sāhasam. kathaṁ sāhasam ity

fait partie du système des darçanas orthodoxes, a été sans doute aucun très répandue dans le monde bouddhique. Mais pour ceux qui veulent être très orthodoxes, cet artifice qui flatte les vieilles conceptions animistiques s'accrédite en vain du poids de multiples considérations scripturales et rationnelles : cet artifice est inutile. L'oiseau est prompt à déserter l'ancienne cage pour prendre possession de la nouvelle, en quelque lieu qu'elle soit, dans le Jambudvīpa ou dans le monde de Brahmā[1]. De même le roi Milinda pense à la ville de Kalasi qui est à deux cents lieues, à la ville de Kaṣmīr qui est à douze, et la pensée est aussi rapide dans le premier cas que dans le second[2].

Le vijñāna transmigre sans avoir besoin d'un corps véhiculaire, sans emporter avec lui le nāmarupa,

āha : asaṁjātendriyatvād dhi na tatrārtho 'vagamyate, na cārthāvagater anyad rūpaṁ jñanasya yujyate...

Voir Goldstücker, *Dict.* sub. voc. antarābhavadeha : «A body (i. e. the soul) after death..., corresponding, in some respect, to the western notion of ghosts.» Goldstücker cite le çloka de Kumārila avec la variante : antarābhavadeho hi neṣyate...; il compare le terme yātanāçarīra.

Voir *ibid.* l'article ativāhika : An infernal spirit, an inhabitant of the hell (having to toil very hard). — ativāhana : Excessive carrying or toiling.

Böhtlingk, s. voc. ātivāhika, signale *Brahmasūtras,* IV, 3, 4, (où il est parlé de la lumière, de Varuṇa, etc., conducteurs des âmes, — les voyageurs étant inconscients) et *Sāṁkhyas.,* V. 103 (sur le sūkṣmaçarīra, voir III, 10 et les commentateurs : ātivāhika = hinüberführend).

[1] Je transpose ici, pour la facilité du discours, une métaphore jaina : çuka iva vṛkṣād vṛkṣāntaram.

[2] *Milinda,* p. 83.

seul, *kevala*, comme le dit Çaṁkara dans un exposé sommaire, mais digne de remarque, de la transmigration bouddhique : « L'ātman (c'est-à-dire la série du vijñāna) passe seul dans un corps nouveau ; c'est là qu'il entre en fonction ; de même que le corps est nouveau, de même sont nouveaux les organes des sens ». Il ne serait pas difficile — et les commentateurs nous y invitent [1] — de donner à ce texte une allure plus conforme à la théorie bouddhique ; tel quel, il rend sans inexactitude essentielle la pensée des docteurs qui nient l'antarābhava mais admettent le vijñāna « à l'état naissant ».

Il est bien entendu que le pratisaṁdhivijñāna n'est ni identique au vijñāna défunt, ni différent de lui : de même la mère au premier jour de la conception, quand l'embryon a un mois, quand il en a deux, n'est ni la même ni différente [2].

Le vijñāna est le germe de l'être nouveau, tant

[1] Çaṁkara, ad III, 1, 1 (p. 718, Anand. S. S.) : kevalasyaiva cātmano vṛttilābhas tatra bhavati, indriyāṇi tu dehavad abhinavāny eva tatra tatra bhogasthāna utpadyante, — Ânandagiri : Saugatānāṁ kalpanāṁ āha : kevalasyeti ; ātmā khalv ālayavijñānasaṁtānas, tasya vṛttayaḥ çabdādijñānāni, tallābhaḥ çarīrāntare bhavati ; kevalaçabdas tu karaṇasāhityam ātmano vārayati. kathaṁ tarhi dehāntare karaṇānīty āçaṅkya pañcendriyāṇi cakṣurādīni golakamātratvān manasaç ca samanantarapratyayamātratvād abhinavānāṁ teṣāṁ çarīrāntare janmety āha : indriyāṇīti. — *Bhāmatī* : ālayavijñānasaṁtānā ātmā ; tasya vṛttiḥ ṣaṭ pravṛttivijñānāni ; pañcendriyāṇi tu cakṣurādīny abhinavāni jāyante. — *Kalpataru* : çabdādijñānāni sukhādijñānāni ca ṣaṭ pravṛttivijñānāni ; ahaṁ ity ālayavijñānasaṁtānasya vṛttiḥ kāryam (p. 344. 1).

[2] *Milinda*, p. 40.

intellectuel que physique : vijñānabījam . . . nāmarūpāṅkuram abhinirvartayati[1].

Quel est le processus de cette génération? quel est le rapport du vijñāna avec le nāmarūpa et le ṣaḍāyatana? pour déterminer ce rapport, il faudra d'abord établir ce que l'Abhidharmakoça, « cette inépuisable mine de renseignements précieux »[2], enseigne à ce sujet.

CONCLUSION.

Le problème que nous avons étudié intéresse l'histoire et la philosophie du bouddhisme. Au point de vue philosophique la conclusion qui se dégage de nos recherches est assez nette; nous l'exposerons brièvement.

La notion de la série intellectuelle fournit à la dogmatique un moi continu, responsable, mais susceptible d'être interrompu; quand cette notion est comprise et exprimée, le bouddhisme apparaît comme un système cohérent : l'esprit est satisfait;

[1] D'après le *Çālistambasūtra* : . . vijñānabījaṁ karmakṣetrapratiṣṭhitaṁ tṛṣṇāsnehābhisyanditam avidyāvakīrṇaṁ virohati. ... mātāpitṛsaṁyogād ṛtusamavāyād āsvādānuprabaddhaṁ vijñānabījaṁ tatra tatropapattyā mātuḥ kukṣau nāmarūpāṅkuram abhinirvartayati (*Bodhic. av. ṭ.* 310, *in fine.*) — Burnouf traduit (*Intr.* 496) un passage intéressant du *Garbhāvakrāntisūtra* : « . . la réunion des six éléments est la cause de la descente du germe dans le sein de la mère; ces éléments sont les contenants [dhā-tu] de la naissance, parce qu'ils l'engendrent, la nourrissent et la font croître. Or ici l'élément qui engendre, c'est celui de la connaissance (ou de la conscience, vijñāna) parce qu'il est l'origine de la prise d'un nouveau corps. . . »

[2] *Introduction*, p. 447.

il ne saurait l'être par l'affirmation opiniâtre mais énigmatique du nairātmya et du karman.

Au point de vue historique nous avons été beaucoup moins affirmatif. Tout fait supposer que le conflit du nairātmya et du karmaphala n'a pas été résolu en même temps qu'il a été constaté. Le Bouddha sans doute a combattu en même temps et les brahmanes et Maskarin; il a prêché des dharmaparyāyas contradictoires mais bienfaisants : M. Kern n'a pas pu se tromper en observant que le dharma est une loi surnaturelle, promulguée par un maître omniscient et dans laquelle les mystères ne sont pas inadmissibles. Je n'oserais douter que l'opinion de M. Rhys Davids sur le positivisme du Sāmaññaphala et celle de M. Oldenberg sur les questions réservées, soient le reflet d'idées très anciennes ou, pour dire un mot qu'il resterait à définir, primitives. Il demeure historiquement que la seule doctrine officielle du bouddhisme sur le point qui nous occupe est la doctrine du saṁtāna, car cette doctrine affermit le chemin milieu que Gotama prétendit ouvrir entre l'affirmation de l'âme et la négation du fruit de l'acte.

D'ailleurs, disons-le sans réticence, ce n'est pas par l'examen philosophique et pour ainsi dire extérieur de textes isolés — et choisis — qu'on arrivera à une intelligence moins rudimentaire de la dogmatique bouddhique et de son développement. Il faut pénétrer à fond dans la scolastique; poursuivre, en tenant compte de l'histoire des darçanas orthodoxes, le dépouillement si heureusement commencé de la

littérature du Nord. Le Koça y occupe un rang spécial; son autorité n'est pas moins grande que celle du Visuddhimagga; il est aussi riche; — et c'est chose curieuse que ces deux textes, jumeaux on peut dire, soient à l'heure qu'il est parmi les plus difficilement abordables. Peut-être est-il opportun de rappeler les remarques de M. S. Lévi[1] : la dogmatique des anciens sūtras ne peut guère être aperçue qu'à travers les commentaires des scolastiques; les sūtras sont à ce qu'il semble beaucoup moins éloignés de la littérature savante que les upaniṣads le sont de Çaṁkara.

Il nous reste à dire quelques mots pour prévenir un malentendu.

Résolus à négliger autant qu'il était possible toutes les sources d'information qui ne portent point l'estampille du troisième Concile ou du Petit Véhicule, force nous était d'admettre le caractère rationaliste et anti-mythologique de la plus vieille tradition; nous sommes restés dans le domaine de la vérité absolue (paramārthasatya) ou dans la zone avoisinante (yogi-saṁvṛtisatya)[2] : aussi craignons-nous que le lecteur se méprenne sur quelques idées qui nous sont chères. — Il s'agit du nirvāṇa et du dogme du Tathāgata.

La doctrine de l'annihilation de l'arhat est, avons-

[1] *La science des religions et les religions de l'Inde*, p. 8 (École des Hautes Études, Sciences religieuses, 1892).

[2] Voir ci-dessus, p. 250, n. 2.

nous dit, très généralement affirmée dans le Tipiṭaka : c'est, à l'estime d'un grand nombre de savants, la doctrine officielle. Mais que Gotama lui-même ait solennellement réservé la question, — comme le croit M. Oldenberg, — c'est très possible; que plusieurs de ses disciples, proches ou lointains, aient vu dans cette réserve l'attitude la plus sage, nous le croirons. Il paraît encore plus certain que le Bouddha, dès les premiers jours du nirvāṇa, fut adoré comme un dieu vivant : le Bouddha est l'éternel Soleil, MM. Kern et Senart l'ont démontré. Que l'énigmatique Gotama ait vécu sa noble vie d'ascète et de prédicateur, la chose d'ailleurs n'est pas douteuse; qu'il ait promulgué bon nombre de nos suttas, c'est bien que vraisemblable beaucoup moins facile à établir.

M. Kern a dit excellemment que le Bouddha, d'après les sources anciennes et orthodoxes, est un dieu mort. — Il faut distinguer les diverses stratifications du dogme qui concordent avec les multiples étages de la vérité. Bouddha, dieu vivant et secourable, c'est le Bouddha des dévots de Bharhut et des fidèles de la Terre Pure : vérité reçue dans le monde, vérité inférieure; le dieu mort, héritier des anciens prophètes, merveilleux bodhisattva disparu, c'est le Bouddha de ceux qui croient aux marques du grand homme (lakṣaṇas), aux miracles, mais admettent la croyance officielle du nirvāṇa : vérité plus estimable, mais entachée d'erreur; Gotama, fondateur de l'ordre, sagace prédicateur des suttas, c'est du

Bouddha une idée moins imparfaite : qui voit le dharma voit le Bouddha; — enfin, pour les métaphysiciens revêtus de la grande cuirasse, la vérité vraie c'est l'absolue vacuité.

Classer chronologiquement ces diverses conceptions, déterminer leur origine, mesurer leur popularité, dire la part qu'elles occupent dans l'esprit du fidèle et du moine, c'est la tâche de ceux qui étudient les origines du bouddhisme. Interroger les seuls documents de la vérité vraie, ignorer les expressions de la vérité relative qui fut la vérité vraie pour beaucoup d'imaginations et d'intelligences, c'est une erreur au point de vue de la méthode.

Mais ces réflexions nous entraînent beaucoup trop loin sans visible utilité.

RAPPORT

SUR

LES ÉTUDES BERBÈRES ET HAOUSSA,

(1897-1902)

PRÉSENTÉ

AU XIIIE CONGRÈS DES ORIENTALISTES,

À HAMBOURG,

PAR M. RENÉ BASSET,

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT

DIRECTEUR DE L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES LETTRES D'ALGER.

§ 1.

Avant de passer en revue pour la troisième fois les travaux dont la langue berbère a été l'objet, je suis heureux de constater de nouveau que pendant les cinq dernières années qui se sont écoulées depuis mon dernier rapport, de nouveaux progrès ont été faits sur ce domaine encore presque en friche il y a un demi-siècle. Successivement de nouveaux dialectes sont signalés; d'autres, qui l'étaient à peine, sont étudiés; enfin la connaissance déjà suffisante que l'on avait des autres se complète par des publications nouvelles.

C'est d'un bon augure pour la solution du problème de la langue et des inscriptions libyques, dont le déchiffrement sera d'une grande importance pour

la grammaire comparée des langues hamitiques et sémitiques. Ces inscriptions n'ont pas donné lieu à des publications considérables pendant cette période de cinq ans : peut-être vaut-il mieux qu'il en soit ainsi et qu'on se borne à les recueillir et à les publier en attendant que notre connaissance des dialectes berbères soit plus complète. Quelques inscriptions ont été découvertes dans le voisinage de Ksour, en Tunisie[1], ainsi que dans la région au sud de la Calle[2], et à El ʿAnasser et à Aourir Djissa[3].

M. Gustave Mercier a essayé d'interpréter, en s'appuyant sur la linguistique, les noms de quelques divinités du maigre panthéon libyque; les arguments qu'il donne ne sont pas assez convaincants, à mon avis, pour qu'on puisse considérer la question comme résolue et l'interprétation comme définitive[4]. Il faut mentionner ici les observations de M. Skutsch[5] à propos d'un mémoire de M. Partsch, dont j'ai parlé dans un précédent rapport, et l'article de M. Jean Capart, *On the Libyan notes*[6].

Les inscriptions libyques touchent de trop près à ce qu'on appelle *Hadjâr Mektoubât* (pierres écrites)

[1] *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1898, p. CXXIV, 327, 363.

[2] *Bulletin de l'Académie d'Hippone*, 1898, p. V, VI, XVIII, XXIV.

[3] *Inscriptions découvertes dans la province de Constantine au cours de l'année 1900. Recueil de notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*. Constantine, 1901, p. 281.

[4] *Les divinités libyques*, Constantine, 1901, in-8°.

[5] *Berbernamen bei Corippus*, *Byzantinische Zeitschrift*, t. IX, p. 152.

[6] *The Man*, juin 1901.

ou dessins rupestres, pour ne pas faire mention du remarquable mémoire où M. Flamand, avec sa double compétence d'archéologue et de naturaliste, a classé les premières manifestations artistiques dans le nord de l'Afrique, et dont il donne des spécimens accompagnés d'une bibliographie complète du sujet [1]. Ces recherches ont pour objet des points de l'histoire de la civilisation; je me bornerai à rappeler en passant, me réservant d'y revenir plus tard, que sur la question de l'emploi très restreint et très tardif du chameau dans l'Afrique septentrionale, la linguistique, de même que l'histoire, donne raison à la théorie de M. Flamand, appuyée sur l'autorité de M. Salomon Reinach. La collection d'estampages des *pierres écrites*, rapportée par le même savant de ses missions du Sud oranais, a été déposée au Musée national des antiquités algériennes, à Mustapha [2], où se trouvent aussi diverses stèles et inscriptions libyques. M. Gustave Mercier a parlé, d'après une communication de M. Leroy, de dessins de ce genre rencontrés par la mission Foureau-Lamy, lors de son magnifique voyage [3]. M. Blan-

[1] G.-B. Flamand, *Hadjar mektoubat ou les pierres écrites*, Lyon, 1902, in-8°.

[2] *Catalogue illustré du Musée national des antiquités algériennes*, Alger, 1899, in-8°; compte rendu par R. Cagnat, *Revue critique*, 1900, n° 23, p. 250.

[3] *Les Mégalithes du Sahara*, *Recueil de notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, 1901, p. 247. Cf. aussi sur les dessins du Tidek, Foureau, *D'Alger au Congo par le Tchad*, Paris, 1902, in-8°, p. 155.

chet, mort depuis si malheureusement, au retour de sa mission dans l'Adrar, avait relevé ceux qui sont dans la grotte de Cha'bah Na'imah, dans la région de l'Oued Itel[1]. Je signalerai encore, comme se rattachant au même ordre d'idées, l'intéressant mémoire de M. le docteur Hamy, membre de l'Institut : *Laboureurs et pasteurs berbères; traditions et survivances*[2]. En ce qui concerne les recherches de ce genre, je ne puis que renvoyer aux savantes revues publiées chaque année par M. Gsell[3].

§ 2.

En fait d'études générales sur le berbère et particulièrement les dialectes modernes, je mentionnerai le rapport adressé au Congrès des orientalistes de Paris, en 1897[4], où je me suis efforcé d'énumérer, aussi complètement qu'il m'était possible, les travaux dont le berbère a été l'objet de 1891 à 1897. C'est encore dans cette catégorie que je classerai mon se-

[1] *Recueil de notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, t. XXXIII, 1899, p. 294.

[2] Paris, 1900, in-8°.

[3] *Chronique archéologique africaine*, Rome, 1898, in-8°, p. 69-76; *Id.*, Rome, 1899, in-8°, p. 35-37; *Id.*, Rome, 1900, in-8°, p. 79-85. Cf. aussi Gsell, *L'Algérie dans l'antiquité*, Alger-Mustapha, 1900, in-8°, p. 5-13; *Notes d'archéologie algérienne*, Paris, 1900, in-8°, p. 5-11.

[4] R. Basset, *Rapport sur les études berbères et haoussas*, Paris, 1899, in-8°; C. R. par Barbier de Meynard, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, nov.-déc. 1899, p. 786.

cond volume de contes berbères[1], paru dix ans après le premier, et où j'ai rassemblé la traduction de soixante-dix contes et chansons appartenant à divers dialectes : Ouargla, Beni Menacer, Zenaga, Oued Rir', Bougie, Mzab, Harakta, Oulad Bel H'alima, A'chacha, Chelh'a, Chaouia, Taroudant, Aït Ferah'. Aux notes consacrées aux rapprochements des contes et des épisodes avec leurs similaires dans les principales littératures orientales et occidentales, j'ai ajouté un supplément concernant le premier volume. La matière est loin d'être épuisée, et lorsque je donnerai la troisième partie, j'aurai encore de nombreuses additions à faire.

La langue berbère au moyen âge nous est presque inconnue : les auteurs arabes nous ont conservé des mots et quelques débris utiles à recueillir en attendant la découverte de documents plus considérables. Parmi ces auteurs arabes, il faut citer le célèbre botaniste espagnol Ibn el-Beiṭâr, qui, en l'an 1219 de notre ère, quitta l'Espagne et, de Ceuta, se rendit par terre en Égypte, en herborisant sur sa route et en recueillant les matériaux de son *Traité des simples*. Il a donné la synonymie indigène des plantes qu'il ramassait et il nous a ainsi conservé des

[1] R. Basset, *Nouveaux contes berbères*, Paris, 1897, in-18°; C. R. par O. Houdas, *Revue critique*, 1897, t. II, p. 361 ; P. Sébillot, *Revue des traditions populaires*, t. XIII, p. 347 ; L. Marillier, *Revue de l'histoire des religions*, t. XXXVII, p. 272-275 ; Gaudefroy-Demombynes, *Bulletin de la Société de géographie d'Oran*, t. XVII, p. 452 ; Stumme, *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen*, t. III, p. 286.

spécimens des divers dialectes parlés au XIIIe siècle de notre ère. Ce sont ces spécimens que j'ai recueillis[1] et comparés avec les racines berbères que nous connaissons.

A ce sujet, la publication d'un manuscrit berbère de la *Modawanah* d'Ibn Ghânem, écrivain abâdhite du moyen âge, serait de la première importance. Nous ne le connaissons que par une note de M. de Motylinski[2], mieux qualifié que personne pour en donner une édition. Malheureusement, les détenteurs actuels de ce texte et de sa copie ne paraisssent pas disposés à s'en occuper.

§ 3.

Si nous passons aux dialectes berbères parlés de nos jours, en l'absence de publications sur le zénaga, nous commencerons par le Maroc. Le manuel chelh'a de M. Stumme[3] restera comme un des plus importants travaux qui aient paru sur les dialectes berbères du Maroc. Nous retrouvons dans ce livre les qualités

[1] R. Basset, *Les noms berbères des plantes dans le Traité des simples d'Ibn el-Beitâr*, Florence, 1899, in-8°.

[2] *Note sur un manuscrit arabo-berbère découvert à Djerba*, *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1897, p. 246.

[3] *Handbuch des schilhischen von Tazerwalt*, Leipzig, 1899, in-8°; C. R. par Clermont-Ganneau, *Revue critique*, 1899, t. II, p. 354; *Athenæum*, août 1900, p. 183; H. Schuchardt, *Literarisches Centralblatt*, 1900, p. 451; W. Max Müller, *Orientalistische Literaturzeitung*, t. III, p. 263; *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen*, t. V, p. 191.

de philologue et le scrupule, poussé quelquefois à l'extrême, qui caractérisent les publications de ce savant. La valeur pratique de ce livre et l'exactitude de ses données ont été démontrées par une expérience faite dans le pays même, et un voyageur, M. Doutté, a pu, avec quelques notions sommaires de berbère, utiliser les dialogues que M. Stumme a joints à sa grammaire. Ce manuel est complet : grammaire, choix de textes, dialogues et glossaires. Quand tous les dialectes berbères auront été étudiés scientifiquement comme l'est celui du Tazerouall, la question de leur parenté et de leur position respective sera résolue, et l'on pourra, en dégageant les caractères communs, aborder sûrement le déchiffrement et la traduction des inscriptions libyques.

C'est simplement pour mémoire que je mentionne ici l'appendice consacré au dialecte chelh'a par M. Cunningham Graham, à la suite de la relation de son voyage[1]. Après tout ce qui a été publié sur ce sujet, il était inutile de donner une liste de mots aussi courte et aussi mal transcrite que celle qui se trouve dans cet appendice absolument sans valeur.

On sait que le nord du Maroc est occupé par une population berbère à peu près indépendante du sultan de Fas, hostile non seulement aux Européens, mais à tous les étrangers, même musulmans. Elle emploie une langue extrêmement importante au point de vue de la classification des dialectes ber-

[1] Cunningham Graham, *Mogreb* (sic) *el Acksa*, Londres, 1898, in-8°.

bères, en raison de certains phénomènes phonétiques qu'elle présente. Si, d'un côté, elle possède de même que le zouaoua le *th* et le *d'* qui manquent aux dialectes du centre comme le Mzabite, le Touareg, le Djebel Nefousi; si elle se rapproche du Chaouia, du dialecte des Beni Menacer et du Maghreb central par les changements de fortes en douces, de *g* en *j*, de *k* en *ch* ou en χ, elle diffère de tous par le changement régulier de la liquide *l* en *r* ou en *d*; par là elle se rapproche du zénaga du Sénégal, où ce *d'* devient un *dj*, phénomène qui se rencontre aussi en rifain. En 1883, j'ai réussi, en parcourant la côte septentrionale du Maroc, à recueillir à Melilla, puis à Tanger et à Tétouan, des matériaux complétés par ce que me fournirent des Marocains à Relizane, à Mazouna, à Mascara, à Oran et à Arzeu. Les dialectes du Rif n'avaient jamais été étudiés dans leur ensemble : j'ai pu donner des éléments de grammaire, des textes et un double vocabulaire qui devra naturellement être complété par des recherches ultérieures[1]. Les dialectes dont il y est question sont ceux des Guelâ'ia, des Kibdana, des Beni Ouriaghel, des Bot'ioua, des Beni Sa'id et des Temsaman. En appendice, j'ai ajouté des notes sur le dialecte parlé à S. Leu (Vieil Arzeu) par une

[1] R. Basset, *Études sur les dialectes berbères du Rif marocain*, Paris, 1899, in-8°; C. R. par Barbier de Meynard, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, nov.-déc. 1899, p. 746; G. Mercier, *Recueil des notices et mémoires de la Société archéolgique de Constantine*, t. XXXIII, p. 448.

colonie de Rifains qui s'y établit dans l'avant-dernier siècle.

Sur la limite occidentale de l'Algérie existe au Maroc, le long de la rive gauche de l'oued Kiss, la tribu importante des Beni Iznacen dont Ibn Khaldoun fait des frères des Bot'ioua du Rif. Toutefois leur dialecte diffère de celui de ces derniers dont il n'offre pas les traits caractéristiques que je viens de signaler. Le court travail que j'ai publié à Florence[1] est destiné à le faire connaître sommairement, en attendant qu'une enquête plus complète permette de le rattacher au groupe qui anciennement était parlé dans tout l'ouest de l'Algérie, où il n'a plus aujourd'hui de représentants que celui des Beni Snous et celui des Beni bou Sa'id.

Ce dernier est encore en usage dans une tribu du cercle de Lalla Maghnia, sur la frontière marocaine, et j'ai eu l'occasion de l'étudier sommairement au cours d'une mission que m'avait confiée, en 1900, le Gouverneur général de l'Algérie[2]. En le comparant aux mots conservés par la toponymie de la région, on reconnaît aisément la parenté de ce dia-

[1] R. Basset, *Notice sur le dialecte berbère des Beni Iznacen*, Florence, 1898, in-8°.

[2] R. Basset, *Nedromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8°; app. I, p. 130-157; C. R. par Barbier de Meynard, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, nov.-déc. 1901, p. 850; De Goeje, *Journal asiatique*, 9e série, t. XIX, janv.-févr. 1902, p. 171; Goldziher, *Revue de l'histoire des religions*, t. XLV, p. 208; Gaudefroy Demombynes, *Revue critique*, 1902, t. I, p. 243; Mesplé, *Bulletin de la Société de géographie d'Alger*, 6e année, 1901, p. 585; Bel, *Bulletin de la Société de géographie d'Oran*, t. XXI, 1901, p. 322.

lecte avec l'ancien idiome employé chez les Koumia qui jouèrent un si grand rôle dans l'histoire des Almohades.

Comme d'ordinaire, le zouaoua a été l'objet d'un assez grand nombre de publications de valeur diverse. Le petit traité de grammaire du P. Vidal[1], composé et imprimé par lui, pourrait rendre des services si l'auteur avait tenu compte des différences entre les aspirées, différences qu'il avait signalées lui-même. En raison de l'incertitude de la transcription, les mots que contiennent les exercices et les dialogues devront être contrôlés avec l'aide d'un indigène des Aïth Yenni.

Le dictionnaire de Huyghe[2], dont j'ai parlé précédemment, a eu les honneurs d'une seconde édition. Les observations que j'ai faites sur sa rédaction et son mode de transcription subsistent toujours, mais en l'absence d'autre lexique, celui-ci peut rendre des services.

Comme texte zouaoua, je dois signaler la publication, malheureusement inachevée, de Le Blanc de Prébois[3]. Les sept contes qu'elle renferme sont d'une lecture courante, rédigés dans une langue correcte et la traduction qui les accompagne rendra service aux folk-loristes. Une autre série de contes, beau-

[1] *Manuel français-kabyle*, Aït-Larba (Beni Yenni), imprimerie S. Joseph du Jurjura, in-18.

[2] *Dictionnaire kabyle-français*, Alger, 1901, in-8°.

[3] *Essai de contes kabyles*, Batna, 1897, 2 fasc. in-8°.

coup plus importante, mais d'un accès plus difficile, car le texte seul a paru, est la suite des *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*[1], de M. Moulièras. Ces récits sont, pour la plupart, visiblement influencés par l'arabe; il n'en est pas moins vrai que lorsque cette œuvre aura complètement paru, elle formera un recueil important de textes de provenance sûre, et cette importance sera encore accrue si l'auteur ajoute la traduction, les notes et le glossaire qu'il annonçait au début; ces deux fascicules contiennent vingt-six contes d'inégale longueur.

Les manifestations de l'esprit littéraire en Kabylie ne sont pas variées : des contes et des chansons. C'est à cette seconde catégorie qu'appartient le volume publié par M. Luciani avec sa méthode et son soin habituels[2]. Les chansons composées par Smaïl Azikkiou, de la tribu des Beni Zikki, dans le Haut Sebaou, ont surtout un caractère satirique : dans la plupart, il blâme l'insurrection de 1871[3] tout en regrettant les insurgés qui succombèrent; dans d'autres il passe en revue, mais sans bienveillance aucune, l'institution des djema'a et des juges de paix; il termine par une pétition pour implorer un adoucissement des charges.

Deux ouvrages sur le mzabite ont paru pendant

[1] Tome II, fasc. 1-3, Paris, 1897-1898, in-8°.

[2] SMAÏL AZZIKIOU, *Chansons kabyles*, Alger, 1899, in-8°.

[3] Cf. R. BASSET, *L'insurrection algérienne de 1871 dans les chansons populaires kabyles*, Louvain, 1892, in-8°.

cette période, bien inférieurs à ce qui avait été publié dans la période précédente. Le premier est une grammaire mzabite composée par un Kabyle, interprète judiciaire, avec la collaboration d'un Mzabite[1]. L'auteur a cru devoir compliquer la transcription en employant l'e muet. Le vocabulaire pourra rendre quelques services en tenant compte de l'orthographe singulière des mots. Le second ouvrage est bien supérieur à celui-ci, quoiqu'il y ait de nombreuses critiques à lui adresser[2]. Ce n'est pas, quoi qu'en dise l'auteur, une grammaire complète de la langue mzabite : c'est la grammaire spéciale d'un dialecte, et non des plus purs, de la confédération du Mzab, celui de Guerara. En outre, l'informateur de M. Gourliau avait passé de longues années dans le Tell; la langue employée est donc moins pure que celle qui a cours dans le k'çar de Guerara et beaucoup plus mêlée d'arabe : on le voit par les textes et le vocabulaire qui terminent cet ouvrage. C'est un essai, fort louable sans doute, mais qui aura besoin d'une revision attentive.

Le Chaouïa de l'Aourâs, ce bloc de montagnes qui fut si longtemps le rempart de l'indépendance berbère, a été de nouveau l'objet des recherches de M. Gustave Mercier qui lui avait déjà consacré un mémoire important dont j'ai parlé ailleurs. Dans un pre-

[1] Ameur Nour ben Si Lounis, *Grammaire mzabite*, Alger, 1897, in-8°.

[2] E. Gourliau, *Grammaire complète (sic) de la langue mzabite*, Miliana, 1898, in-8°; C. R. par R. Basset, *Revue critique*, 1899, t. II, p. 257.

mier travail[1], il étudie les traces qu'ont laissées dans la toponymie de la région les dialectes berbères qui y ont été ou y sont encore parlés. Après avoir posé les bases de son enquête et établi les principes qui doivent guider les recherches, il donne un vocabulaire des noms propres qu'il rapproche des mots et des racines berbères qu'on connaît aujourd'hui. Il est bien entendu que toutes les dénominations actuelles n'ont pu être expliquées : toutes sont-elles même berbères? Ce qu'on peut dire, c'est qu'elles ne sont ni latines, ni grecques, ni arabes, ni puniques, et qu'il est plus que vraisemblable que la plus grande partie, sinon la totalité, doit se rattacher au berbère. Ce sont des travaux de ce genre, entrepris sans idées préconçues et exécutés avec prudence et méthode, qui aideront à démêler le difficile problème des antiquités libyques : il est à désirer que cette enquête s'étende à toute l'Afrique du Nord où le berbère a été parlé.

Le second travail de M. Mercier[2] est une continuation de ce qu'il a donné il y a cinq ans dans le *Bulletin de correspondance africaine*, publié par l'École

[1] *Étude sur la toponymie berbère de la région de l'Aurès*, Paris, 1899, in-8°; C. R. par Barbier de Meynard, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, nov.-déc. 1899, p. 787; De Motylinski, *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, t. XXXIII, p. 455.

[2] *Cinq textes berbères en dialecte chaouïa*, Paris, 1900, in-8°; C. R. par R. Basset, *Revue des traditions populaires*, t. XVI, 1901, p. 274; Goyt, *Bulletin de la Société de géographie et d'archéologie d'Oran*, t. XXI, 1901, p. 98.

des lettres d'Alger. Cette nouvelle contribution comprend cinq textes recueillis à Tkout, au nord-est de Biskra, en plein Aourâs, dans le dialecte chaouïa de l'Aḥmar Khaddou. Les textes sont accompagnés de notes grammaticales et d'une traduction : le premier, qui a trait à la vénération des Chaouias pour le geai, pourrait présenter des traces de totémisme; les suivants sont des contes dont on trouve des analogues soit dans tout l'ancien monde (*la Femme du sultan et le vizir*) soit chez les Arabes, les Berbères et les Bicharyeh de l'Afrique septentrionale (*Histoire du soufi et du targui*). Enfin le dernier texte est un épisode de la geste de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes hilaliens du XIe siècle. La provenance de cet épisode est arabe bien qu'on ne le rencontre pas dans les recensions imprimées jusqu'à ce jour.

Le dialecte parlé à Djerbah par les descendants des Abadhites de Tagdemt, déportés par les Fatimites, mais restés fidèles à la langue et à la religion de leurs ancêtres, mériterait une enquête spéciale et approfondie. En attendant ce travail, il faut signaler la récente publication de M. de Motylinski[1], si compétent en ce qui concerne les Abadhites. Le dialogue nous initie aux mœurs et aux industries de ces populations : les deux contes qui suivent sont du domaine du folk-lore universel.

[1] *Dialogue et textes en dialecte de Djerbah*. Paris, 1898, in-8°; C. R. par R. Basset, *Revue des traditions populaires*, t. XIII, 1898, p. 283.

Jusqu'à présent le dialecte des K'çour tunisiens n'était connu que par un court travail que j'avais publié à Woking, en 1892. Grâce à M. Stumme, nous possédons une collection importante de textes recueillis à Tunis même, de la bouche de deux indigènes de Tamezratt[1]. Les contes dont elles se composent et qui sont au nombre de vingt-six, forment une utile contribution au folk-lore et naturellement à la linguistique berbère. On s'en rendra compte aisément en pensant que ce dialecte forme l'anneau principal de la chaîne qui relie ceux de l'Algérie du sud à ceux de la Tripolitaine. La valeur de ces textes sera encore augmentée par la publication de la grammaire annoncée par M. Stumme.

De même que celui des Abadhites de Djerbah, le dialecte des Abadhites du Djebel Nefousa a une grande importance, car c'est le seul qui possède avec le chelh'a du Maroc une sorte de littérature, et fait partie du domaine si heureusement exploité par M. de Motylinski. Il y a dix-sept ans, il avait fait rédiger par un homme de cette région une description de ce pays si peu visité et où l'on trouve des ruines romaines chrétiennes en même temps que des souvenirs de la prospérité de l'État abadhite au moyen âge. Mais cette version, rédigée dans le dialecte du pays et publiée seulement en transcription arabe, offrait de grandes difficultés au berbérisant,

[1] Stumme, *Märchen der Berbern von Tamezratt*, Leipzig, 1900, in-4°; C. R. par A. von Schulenburg, *Literarisches Centralblatt*, 1900, p. 1782; R. Basset, *Revue critique*, 1901, t. II, p. 162.

aussi bien qu'à l'historien et au géographe. Revenant sur ce texte, M. de Motylinski en a publié la transcription en caractères latins et la traduction française avec des notes importantes[1]. Il l'a fait précéder d'une introduction et d'une notice grammaticale aussi claires que bien coordonnées et a complété son ouvrage par un lexique français-nefousa d'une grande utilité pour ceux qui voudront comparer ce dialecte aux autres. Le mérite de cet ouvrage a été apprécié et, en 1899, l'Institut lui a décerné une de ses plus hautes récompenses, le prix Volney.

Comme complément à l'ouvrage de M. de Motylinski, je rappellerai mon mémoire sur les *sanctuaires de Djebel Nefousa*[2], où, prenant pour base un itinéraire du XVIe siècle, analogue pour la forme et l'inspiration à ceux qu'on dressait au commencement du moyen âge à l'usage des pèlerins chrétiens qui allaient visiter la Palestine, j'ai eu l'occasion de traiter quelques points de linguistique, à propos de noms propres appartenant au dialecte berbère de Djebel Nefousa.

[1] De Calassanti-Motylinski, *Le Djebel-Nefousa*, fasc. 1-3, Paris, 1898-1899, in-8°, forme le tome XXII du *Bulletin de correspondance africaine*; C. R. par Barbier de Meynard, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, juillet-août 1899, p. 451; R. Basset, *Revue critique*, 1899, t. II, p. 259; G. Mercier, *Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, t. XXXIII, p. 449.

[2] Paris, 1899, in-8°; C. R. par Cagnat, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, avril 1900, p. 148; Goldziher, *Revue de l'histoire des religions*, t. XLI, p. 398-401; Houdas, *Revue critique*, 1900, t. II, p. 221; Guidi, *Giornale della Società asiatica italiana*, t. XIV, 1901, p. 268; De Motylinski, *Recueil de notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine*, t. XXXIII, p. 354.

Le touareg a été peu étudié pendant cette période : je trouve à signaler en première ligne, une étude où M. de Motylinski a interprété avec une grande sagacité les légendes gravées sur deux anneaux de pierre que les Touaregs portent au bras droit[1], une courte note de M. A. Bouillet[2] sur les inscriptions touaregs trouvées au Djenaïnet, et la contre-partie du dictionnaire français-tamaheq de M. Cid-kaoui[3] que j'ai signalé dans le précédent rapport. Il présente les mêmes défauts, dont le plus grave, c'est que ce dictionnaire — dont le dialecte n'est pas précisé — a été fait, non pas d'après des Touaregs, comme celui de M. Masqueray, mais d'après des Arabes parlant le touareg. J'ajouterai qu'il n'est nullement rédigé ni classé au point de vue scientifique; mais, il y a plus : l'auteur semble supposer dans sa préface que ce dictionnaire, où les mots sont classés d'après l'alphabet rudimentaire touareg, pourra être consulté par des commerçants qui ignorent ou du moins ne connaissent qu'imparfaitement les règles grammaticales.

§ 4.

En ce qui concerne le haoussa, je citerai comme travail d'ensemble mon rapport sur les ouvrages parus sur cette langue, de 1891 à 1897[4].

[1] *Note sur deux bracelets touaregs*, Constantine, 1902, in-8°.

[2] *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1899, p. 355-357.

[3] *Dictionnaire pratique tamâheq-français*, Alger, 1900, in-4°.

[4] *Rapport sur les études berbères et haoussa*, Paris, 1899, in-8°.

La grammaire a été l'objet de plusieurs publications : la première du Dr Robinson[1], dont l'introduction laisse à désirer au point de vue des informations générales sur les langues voisines, mais qui ne manquera pas de rendre service au point de vue pratique, malgré sa concision et le choix peu heureux de certains morceaux de la chrestomathie. J'en dirai autant de l'ouvrage de M. Walter R. Miller[2] auquel on peut reprocher son manque de méthode, et de celui d'E. Marré[3] qui est loin d'être correct. Sous ce rapport, le *Manuel de la langue haoussa*, de M. Delafosse[4], est préférable. Ni les uns ni les autres ne sont d'ailleurs des ouvrages scientifiques et nous en sommes encore à attendre le livre de M. Lippert qui comblera, à ce point de vue, une lacune considérable.

L'ouvrage le plus important qui, pendant cette période, ait paru sur cette langue est assurément le dictionnaire de M. Robinson[5], non pas qu'il soit, comme le prétend l'auteur, plus complet que celui de Schœn, mais il nous donne la prononciation actuelle, recueillie sur place lors d'un voyage à Sokoto dont je parlais dans le précédent rapport. M. Ro-

[1] *Hausa Grammar*. Londres, 1897, petit in-8°; C. R. dans le *Bolletino della Società geografica italiana*, t. X, 1897, p. 471.

[2] *Hausa Notes*, Londres, 1902, in-8°.

[3] *Die Sprache der Hausa*, Vienne, Pest et Leipzig, s. d., in-12, t. II, p. 293.

[4] Paris, 1901, in-12. C. R. par R. BASSET, *Revue critique*, 1902, t. II, p. 293.

[5] *Dictionnary of the hausa language*. t. I, *Hausa-english*, Cambridge, 1899, in-8°; t. II, *English-hausa*, Cambridge, 1900, in-8°.

binson qui, dans l'appendice de sa relation de voyage, s'était montré si sévère pour ses devanciers, est loin d'être à l'abri de tout reproche : sa médiocre connaissance de l'arabe et la valeur de son dictionnaire ont été discutées de la façon la plus sûre par M. Lippert, dans le compte rendu qu'il en a donné[1].

J'aurai terminé avec la grammaire et la lexicologie quand j'aurai signalé les ingénieuses observations de M. Lippert sur Turre-Ssangha, les noms de mois en haoussa et les *ʿIchrinyât*[2], et une note de M. Galtier sur *le pronom affixe de la première personne du singulier*[3], où il a reconstitué le thème pronominal *a* au lieu de *na* et *ta* adoptés par Schœn.

Les textes, en dehors de ceux qui composent les chrestomathies des manuels mentionnés plus haut, et qui sont empruntés à des publications antérieures, font défaut pour cette période. J'indiquerai, cependant, la traduction de quatre contes haoussas, publiée par M. Gottlob Adolf Krause, dans ses *Beitrage zur Märchenschatz der Afrikaner*[4].

[1] *Mittheilungen der Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin*, 4e année, 1901, fasc. 3, p. 280-287.

[2] LIPPERT, *Sudanica*, *Mittheilungen der Seminars für orientalische Sprachen*, 3e année, 1900, 3e fasc., p. 198-207.

[3] *Actes du XIe Congrès international des Orientalistes* (*Paris*), Paris, 1899, in-8°, section V, p. 209-213.

[4] *Globus*, t. LXXII, n° 16, p. 254-257.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

BIBLIOGRAPHIE.

Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. Ouvrage publié avec l'encouragement et sous le patronage de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Paris, Ernest Leroux, in-4°. Tome I, fascicule 1er, 1899, avant-propos, p. I-III; traduction, p. 112, texte, p. 1-80; fascicule 2, 1900, traduction, p. 113-325, texte, p. 81-160. Tome II, fascicule 1er, 1901, traduction, p. 1-152; texte, p. 161-256.

Les lecteurs de ce *Journal* se rappellent combien la Société asiatique prit part à l'émotion que souleva chez les orientalistes la nouvelle de la découverte de la Chronique de Michel que l'on croyait perdue. Dans sa séance du 12 janvier 1894, le Conseil de la Société acceptait à l'unanimité de faire les frais de la publication de cet ouvrage d'après une copie que possédait Mgr Raḥmâni. Mais cette entreprise demeura à l'état de projet, et Mgr Raḥmâni n'y donna pas suite. Depuis, l'un de nos savants confrères, M. J.-B. Chabot, a réussi, au prix des plus grands efforts et de lourds sacrifices, à se procurer une excellente copie du même manuscrit dont Mgr Raḥmâni avait obtenu une première copie; voir dans les Comptes rendus de l'Academie des inscriptions et belles-lettres la *Note sur la Chronique de Michel le Syrien,* lue par M. Chabot dans la séance du 28 juillet 1899. Cette Académie prit sous son patronage la publication de la Chronique dont M. Chabot se chargeait.

Nous rappelons ces faits pour montrer que ce n'est pas

par indifférence que la Société asiatique a laissé passer trois fascicules de l'édition de M. Chabot avant d'en rendre compte dans son *Journal*. Elle désirait que la partie publiée formât un ensemble capable de faire ressortir la valeur historique de la Chronique de Michel.

Cette Chronique comprend vingt et un livres divisés en plusieurs chapitres. La plupart des chapitres sont écrits sur trois colonnes : la colonne du milieu donne l'histoire civile; une autre contient l'histoire ecclesiastique; et la troisième rapporte divers recits; en outre, les canons chronologiques sont répartis en plusieurs endroits au bas des pages. La reproduction par la typographie d'un texte aussi compliqué eût entraîné de grands frais et demandé beaucoup de temps. M. Chabot a été tres bien inspiré en faisant reproduire par la photolithographie sa belle copie, procédé qui a l'avantage d'éviter les fautes d'impression. Il n'y a pas à parler de variantes puisqu'il s'agit d'un *unicum;* les fautes de copiste ont été relevées dans les notes de la traduction.

La traduction suit autant que possible la disposition du texte syriaque; la partie principale est imprimee dans toute la largeur de la page et, au-dessous, figurent les deux colonnes de droite et de gauche. Quant aux tables chronologiques, M. Chabot les a réunies ensemble en leur faisant subir les corrections nécessaires. Les renvois aux pages du texte, indiquées par des chiffres gras, facilitent d'une maniere très commode la comparaison de la traduction avec le texte syriaque.

Le tome I est formé des sept premiers livres de cette compilation historique, lesquels s'étendent depuis l'origine du monde jusqu'à Arcadius et Honorius, au moment de la division de l'empire romain en Empire d'Occident et Empire d'Orient. La principale source de Michel pour les six premiers livres qui vont jusqu'à Constantin est la Chronique d'Eusèbe qui s'arrête à l'an 20 du règne de Constantin; à

partir de l'ère chrétienne, l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe a été aussi mise à contribution. Michel se réfère encore aux chroniques grecques de Jules l'Africain, d'Annianus et d'Andronicus, aujourd'hui perdues. A partir de Constantin, Michel suit la chronique syriaque de Jacques d'Édesse que cet auteur a composée pour faire suite à la Chronique d'Eusèbe, et dont il ne nous reste que des fragments. Ce court résumé montre que cette compilation a au moins le mérite de donner de précieuses références à des ouvrages historiques qui ne sont pas conservés.

Pour l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe, Michel a eu certainement entre les mains la version syriaque que nous possédons encore, et il est vraisemblable que pour la Chronique du même auteur, il s'adressa à la traduction qu'en fit Jacques d'Édesse qui lui apporta les modifications que ses connaissances historiques lui suggéraient. L'existence de cette traduction, perdue de nos jours, nous a été révélée par une note de Théodose d'Édesse rapportée par Michel dans son livre VIII (éd. Chabot, p. 128; trad. p. 255) en ces termes : « Jacques, de la ville d'Édesse, qui a transcrit le livre (la Chronique d'Eusèbe) du grec en syriaque, a ajouté et coordonné les événements non seulement depuis Adam jusqu'à Abraham, mais aussi depuis Constantin jusqu'à son époque... Il revisa attentivement toute la Chronique, tant à propos des empires qu'Eusèbe a passés sous silence, qu'à cause des autres choses dont ce vénérable [Jacques] rappelle le souvenir. » Dans cette hypothèse, les divergences que présente le texte de Michel comparé avec la Chronique d'Eusèbe (dans les versions latine et arménienne et les fragments grecs), s'expliqueraient par la traduction de Jacques.

La compilation de Michel, pour les temps anciens, ne manque donc point d'intérêt, mais l'intérêt en est encore rehaussé par les extraits que l'auteur a tirés d'autres ouvrages dont quelques-uns sont inédits ou perdus. Il est utile de rappeler ici ceux de ces ouvrages qui méritent une mention *particulière* :

Livre I : *Le livre d'Hénoch.* — *La Hiérarchie céleste* de pseudo-Denys l'Aréopagite. M. Chabot a collationné le manuscrit du *British Museum*, add. 12151, qui contient la version syriaque de *La Hiérarchie céleste* faite par Sergius de Rešʿaina.

Livre II : Notice sur Job, par Aroud (ou Orod) le chananéen; comparer Bar Bahloul, 116, 15. — *Le Traité sur le sacerdoce* de Jean de Dara, dont les passages rapportés ont été collationnés par M. Guidi, à la demande de M. Chabot, sur le manuscrit C du Vatican.

Livres III-V. — A partir de la p. 37 (trad. p. 63), Michel insère *Les vies des Prophètes* du pseudo-Epiphane, que M. Chabot a collationnées avec les textes grecs et syriaques. — P. 42 (trad. p. 70), notice de Jacques d'Édesse sur les erreurs des dates d'Eusèbe pour les rois de Juda et d'Israël. — P. 49 (trad. p. 81), une description de Rome qui est reproduite presque identiquement plus loin, sous Justinien.— P. 72 (trad. p. 114), une description d'Alexandrie dont la source grecque reste à retrouver. M. Chabot donne, pour les passages qui présentent des obscurités, les variantes de la version arabe de Michel qui se trouve au British Museum.

Le livre V se termine par la correspondance échangée entre le roi d'Édesse Abgar et Notre-Seigneur; une courte notice sur les douze Apôtres complétée par un extrait de Bar Çalibi; et une liste des noms des Disciples, reproduite d'après une autre source dans le premier chapitre du livre suivant.

Livre VI. P. 96 (trad. p. 157), récit légendaire de l'Invention de la Croix, qui est contenu dans plusieurs manuscrits syriaques et qui a été inséré dans la *Doctrine d'Addai*. À partir de l'ère chrétienne, Michel donne les listes des évêques qu'il trouvait mentionnés dans ses sources[1]. La liste des

[1] Un des appendices qui suivent dans le manuscrit la Chronique de Michel contient une liste des patriarches jacobites depuis

évêques d'Édesse commence aussitôt après l'apôtre Addai; elle énumère les noms suivants : Aggai, Palout, ['Abšelama], Barsamia, p. 106 (trad. 175), qui ont été fournis à Michel par la *Doctrine d'Addai* et les Actes des martyrs d'Édesse, comme le remarque M. Chabot. Plus loin, p. 110 (trad. p. 184), viennent les noms de Tiridate, Bouzni, Šaloula, 'Abda [1], Gouria, 'Abda II, Yazni, Hystapse, 'Aqai. Les deux derniers évêques sont les contemporains de Bar Daiçân qui florissait à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe siècle. Cette liste a été forgée en conformité de la légende qui fait remonter aux premières années de l'ère chrétienne la conversion des édesseniens au christianisme; elle a pour but de fournir une série ininterrompue des évêques d'Édesse pendant les deux premiers siècles; comparer Baumstark dans la revue de l'*Oriens christianus*, 1901, p. 190. Du reste, la liste des évêques d'Édesse s'arrête là et ne reprend plus qu'à Yona, p. 120 (trad. p. 203). Yona est altéré de Kouné, nom de l'évêque d'Édesse qui vivait vers 313, suivant la *Chronique d'Édesse* (éd. Hallier, p. 93, n° XII) que Michel suit ici. — P. 110 (trad. p. 183), interessante notice biographique sur Bar Daiçân, laquelle paraît être d'origine grecque.

A la fin du livre VI, M. Chabot a réuni tous les canons chronologiques répartis dans les six premiers livres en y ajoutant le tableau qui se trouve au commencement du livre VII et qui complète la série empruntée à Eusèbe. Ces tables chronologiques ont été restituées telles que Michel devait les

Sévère (511) jusqu'à Michel. Ce qui fait l'importance de cette liste, c'est qu'elle donne, à partir de Cyriacus (793), les noms de plus de neuf cents évêques ordonnés par ces patriarches. M. Chabot a fait connaître cette liste par une traduction dans la *Revue de l'Orient chrétien*.

[1] Le texte ne paraît pas ici très correct; Mgr Rhamâni a lu dans sa copie ܘܡܚܠܦܗ ܗܘܐ ܥܒܕܐ (ܘ) ܓܘܪܝܐ. ܘܡܚܠܦܗ ܓܘܪܝܐ ܥܒܕܐ ܐܚܪܢܐ, ce qui s'explique mieux, voir Rhamâni, *Acta sanctor. confessor. Guriae et Schamonae*, p. XXIV.

avoir sous les yeux, d'après les dates données dans le texte. Ces restitutions sont le fruit d'un labeur long et fastidieux qu'on saura gré au consciencieux éditeur d'avoir supporté.

Livre VII. — Michel remarque que plusieurs chroniqueurs, notamment Socrate, Jean d'Asie et Théodoret, font commencer leur histoire à Constantin. Il se réfère souvent à leurs histoires à partir de son livre VII. — P. 124 (trad. p. 247), liste des évêques qui assistèrent au concile de Nicée. — P. 158 (trad. p. 313), liste des évêques présents au concile de Constantinople.

Le premier fascicule du tome II comprend les livres VIII et IX de la Chronique, lesquels s'étendent sur le ve siècle, depuis Arcadius et Honorius jusqu'à Zénon. Les principales sources de Michel pour cette époque sont les chroniques de Socrate, de Théodoret, de Zacharie le Rhéteur et de Jacques d'Édesse.

Le v[e] siècle est l'époque des grandes luttes que suscitèrent dans le monde chrétien les questions christologiques, et l'histoire ecclésiastique occupe la plus grande partie de ce fascicule. Les deux conciles d'Éphèse et le concile de Chalcédoine sont exposés par Michel avec de nombreux détails empruntés à Socrate. Dans le chapitre consacré au premier synode d'Éphèse, Michel rapporte, d'après Zacharie, la légende des Sept dormants d'Éphèse, invoquée en faveur du dogme de la résurrection des morts, p. 173 (trad. p. 17). — P. 197 (trad. p. 59), liste des évêques qui se réunirent au concile de Chalcédoine. M. Chabot a collationné cette liste avec celle que renferme un manuscrit syriaque du musée Borgia; il donne aussi les variantes de la liste latine d'après Mansi. — P. 203 (trad. p. 69), un resumé des *Plérophories* de Jean de Mayouma conservées en syriaque, que M. Nau a fait connaître par une traduction française dans la *Revue de l'Orient chrétien*. — P. 218 (trad. p. 92), un résumé des Τμήματα de Jean Philiponus, ouvrage théologique destiné à fournir des arguments aux adversaires du concile de Chalcédoine et qui est

aujourd'hui perdu. La traduction syriaque utilisée par Michel est littérale et obscure; il a fallu à M. Chabot des efforts soutenus et des recherches pénibles pour en présenter un sens intelligible.

Le livre IX est tiré pour la majeure partie de la compilation syriaque qui porte le nom de Zacharie le Rhéteur.

M. Chabot, théologien et orientaliste distingué, était des mieux préparés pour donner une excellente édition de la Chronique de Michel. Sa connaissance de la littérature syriaque et de la littérature byzantine lui a permis d'éclaircir les obscurités que presente forcément une compilation formée de morceaux disparates. Le bas des pages de la traduction est enrichi de nombreuses notes, qui temoignent de recherches faites avec un labeur infatigable. Nous n'avons comparé le texte et la traduction que par endroits et non d'une manière suivie, mais suffisamment cependant pour acquérir la conviction que la traduction est très fidèle et mérite toute confiance. Voici quelques observations qu'il nous a paru utile de noter :

I, 22, 14. D'après Marquart, *Eranšahr*, 148, note 6, il faut lire «Indus» au lieu de «Danube», et corriger le mot ܕܐܝܣܛܪܘܣ du texte, 11, 16, en ܕܐܢܕܘܣ.

I, 118, 1. «Discours» ne rend pas très exactement le sens de ܡܐܡܪܐ, 76, 1; mieux vaudrait peut-être traduire «exposé».

I, 133, note 5. Le rapprochement du mois ضبع (donne comme l'équivalent de juillet) et du mois palmyrénien קנין est très ingénieux; il suffit, dit M. Chabot, de corriger صبع en صمع, et le passage de Michel donne la solution d'un problème chronologique important. On doit supposer que Michel a emprunte sa citation à une source bien ancienne, car la connaissance du nom de ce mois devait être perdue depuis dix siècles au temps de Michel. Il est possible que ce mois appartenait à une ère où l'annee commençait au printemps,

au mois d'avril; dans ce cas, le 4ᵉ mois répondait au mois de juillet, et la correction de 4ᵉ en 7ᵉ proposée par M. Chabot dans la note précédente devient inutile.

I, 179, col. 1, l. 28. Lire : «car il est âgé, et toi tu es moins âgé», au lieu de : «car il est prêtre et il t'ordonnera prêtre (?)».

I, 245, note 2. M. Chabot remarque que Michel a rendu le grec ***κένην*** par «nouveau», comme s'il avait lu ***νέαν***; ***καινήν*** est évidemment plus proche.

I, 263, note 3. Le passage biblique cité est faux; nous avons songé à Joel, II, 25, quoique Michel parle du Pentateuque.

I, 279, 16. Au lieu de : «il avait l'assurance», lire : «il se confirma, il devint évident» (ܐܫܬܪܪ).

I, 286, note 8. Lire ܡܣܩܡܡ et ܡܣܩܡ, au lieu de ܢܣܡܡ et ܢܣܩܡ.

I, 291, col. 1, antepen. Lire «du fleuve Euripe», au lieu de «d'Euripus»; comparer Bar Bahloul, 92, 21; 96, 20; 302, 5.

I, 297, note 13. Mieux vaut entendre «les villages»; dans le texte, ܩܘ̄ est une abreviation de ܩܘܪ̈ܝܐ.

II, 9, antepen. Lire : «il composa de nombreuses homélies», au lieu de «il composa de nombreux traités». Le mot ܡܐܡܪ̈ܐ se traduit par «homélies métriques» quand il s'agit de poésies.

L'edition complète de la Chronique de Michel formera quatre volumes : un volume de texte et trois volumes de traduction. Les deux volumes et demi qu'il reste à imprimer demanderont encore deux années d'élaboration avant que l'édition soit achevee. La dernière partie promet d'être encore plus digne d'intérêt; M. Chabot nous en informe dans sa *Note* lue à l'Académie des inscriptions et belles-lettres : «Une partie, dit-il, parle des faits contemporains de l'au-

teur; elle abonde en détails sur l'état politique et religieux de la Syrie au XIIe siècle. Elle fournit une importante contribution à l'histoire des croisades, principalement pour ce qui concerne le comté d'Édesse.»

Nous nous ferons un devoir d'annoncer aux lecteurs du *Journal* chaque nouveau fascicule au moment de sa venue au jour.

RUBENS DUVAL.

UNE CHRONIQUE ABYSSINE DE THÉODOROS.

M. Enno Littmann, professeur à l'Université de Princeton, États-Unis, dont l'activité, qui s'est portée sur les langues éthiopiennes, ne se ralentit pas, vient de publier le texte amharique d'une chronique de Théodoros[1], d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Berlin.

Cette publication sera d'autant mieux accueillie que l'on s'intéresse plus vivement aujourd'hui aux choses d'Abyssinie. Les textes originaux abyssins publiés jusqu'à ce jour sont d'ailleurs fort rares. Cela tient sans doute à ce que les Abyssins eux-mêmes ont produit très peu d'ouvrages importants dans leur langue vulgaire, bien que celle-ci ait seule, depuis des siècles, un caractère officiel et qu'elle soit exclusivement employée dans la correspondance diplomatique, comme elle l'est dans tous les actes du gouvernement et de la vie courante, au même titre que le français chez nous.

La chronique de Théodoros publiée par M. Enno Littmann débute par un exposé rapide des principaux faits qui ont suivi le règne de Tekla Ghiorghis, que les Abyssins désignent sous le nom de *Fatz'ema Manghest*, la «fin de l'Empire». Après lui, bien que des empereurs nominaux continuassent à végéter dans le vieux palais de Gondar, l'Abyssinie fut en proie à une longue anarchie féodale, jusqu'à ce qu'un parvenu, Kassâ, qui devint roi sous le nom de Théodoros, rétablit l'unité nationale. Cette partie du manuscrit de Ber-

[1] *The Chronicle of king Theodore of Abyssinia*, Part. I, Amharic Text. The University library, Princeton, New Jersey,

lin avait déjà été publiée par le savant professeur de l'Université de Breslau, Prætorius, dans son ouvrage *Die amharische Sprache.*

La chronique raconte ensuite la jeunesse de Kassâ, ses débuts chez les dedjaz Kenfou et Gwachou, son existence de rebelle, frisant le banditisme, dans les brousses du Qwarrā, sa province natale, ses démêlés avec ras Ali et dedjaz Oubié, les deux plus grands seigneurs féodaux de ce temps, son mariage avec la fille de ras Ali, qui décida de sa fortune, la défaite d'Oubié à Bouāhit, à la suite de laquelle Kassà se fit sacrer à Darasghē par l'aboune Salamā et prit le titre de roi des rois d'Éthiopie et le nom de Théodoros.

La chronique relate ensuite la campagne contre le Wallo, la conquête du Choā, favorisée par la mort du roi Ḥāyla-Malakot, et se poursuit à travers le récit des repressions violentes de continuelles révoltes, — qui eurent sur le caractère de Théodoros une si désastreuse influence que d'un souverain populaire elles en firent un odieux despote, — pour finir à la rébellion de Negoussié dans le Tigré.

Le style de la chronique ne diffère guère de celui de la plupart des chroniques abyssines. Sobre jusqu'à l'aridité, il ne se relève que pour raconter quelque anecdote ou quelque trait d'esprit. L'historien de Theodoros rachète la concision presque télégraphique de son récit par une certaine clarté d'exposition. Comme tous ses compatriotes, il a trop de tendance à mettre sur le même plan les grands événements et les menus incidents. Visiblement, il leur préfère ceux-ci, et c'est quand il les raconte que son récit s'anime quelque peu.

L'auteur, debtarā Zaneb[1], sympathise avec son héros. Pour lui, Théodoros est une sorte d'Attila, envoyé par Dieu pour châtier les vices des Abyssins en général et de leurs prêtres en particulier. Bien qu'il n'ose froisser l'orthodoxie copte, on sent qu'il a d'autres tendances, si l'on en juge par la sévérité avec laquelle il apprécie les mœurs des prêtres

[1] Je crois que la véritable orthographe de ce nom serait *Zanab* (ዘነብ ፡), bien que ce mot ait en gheez une signification triviale.

de son temps. Zaneb avait été secrétaire des commandements de Théodoros. On m'a raconté au Choã, dont il était originaire, que Zaneb avait vécu à Jérusalem et qu'il avait acquis quelques notions générales au contact des Européens, pour lesquels il paraît avoir éprouvé de la sympathie. On lui attribue même un recueil de maximes humoristiques, dont je possède un exemplaire manuscrit, aussi naïvement que peu modestement intitulé : Le livre de la Sagesse.

Il existe au moins une autre chronique de Théodoros, dont je possède deux exemplaires manuscrits dans ma collection. L'un me fut donné par l'alaqã Ghebra Sellassié, secrétaire des commandements de l'empereur Menilek et son chroniqueur officiel, qui l'attribuait également au destarã Zaneb. Cette chronique contient la vie entière de Théodoros, depuis sa naissance jusqu'à son suicide à Magdalã. J'espère pouvoir la publier un jour, car elle est intéressante par les anecdotes caractéristiques qu'elle contient.

M. Enno Littmann a conservé la ponctuation du manuscrit original, bien que celle-ci soit souvent défectueuse. Cette probité scientifique me paraît exagérée lorsqu'on se trouve en présence d'erreurs évidentes. Les copistes éthiopiens ne sont pas très méticuleux et certains ont la fâcheuse habitude de négliger les nasales, écrivant par exemple *atchi* au lieu de *antchi*, et *adãd* au lieu de *andãnd*, ce qui est une faute, quoi qu'ait pu dire à cet égard le savant professeur Prætorius.

Cette observation n'enlève rien à la reconnaissance que les éthiopisants doivent à M. Littmann, qui a rendu un reel service aux professeurs et aux étudiants plus particulièrement spécialisés dans la langue amharique, en même temps qu'il a fourni à l'histoire de l'Abyssinie contemporaine une contribution importante et incontestablement originale.

C. Mondon-Vidailhet.

Le gérant :
Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1902.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU VENDREDI 14 NOVEMBRE 1902.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Étaient présents :

MM. Cl. Huart, Farjenel, M. Schwab, Salmon, Carra de Vaux, J. Halévy, Bouvat, Mayer Lambert, Foucher, Basmadjian, Meillet, V. Henry, Fossey, Tamamchef, Vissière, Cabaton, Oppert, Allotte de la Fuye, Gaudefroy-Demombynes, *membres;* Drouin, *secrétaire adjoint.*

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance générale du 19 juin dernier; la rédaction en est adoptée.

Est élu membre de la Société :

M. MAIGRET, gérant du consulat de France à Casablanca (Maroc), présenté par MM. Houdas et Barbier de Meynard.

Il est procédé au renouvellement de la Commission de rédaction du Journal pour l'année 1902-1903. Sont réélus MM. E. DROUIN, R. DUVAL, MASPERO, OPPERT, E. SÉNART, *membres actuels.*

Il est donné lecture :

1° D'une lettre du Ministre de l'Instruction publique, transmettant le programme du concours d'archéologie espa-

gnole organisé par la municipalité de Barcelone pour l'année 1907;

2° D'une autre lettre du même Ministre annonçant l'ouverture à Bordeaux, le 14 avril 1903, du 41e Congrès des Sociétés savantes;

3° De deux ampliations d'ordonnances délivrées par le Ministre de l'Instruction publique relatives à la subvention allouée pour les 2e et 3e trimestres de l'année courante.

Sont offerts à la Société :

Par M. A. RAUX, *Chrestomathie arabe;* in-8°, Constantine, 1902.

Par Emin ARSLAN, consul de Turquie, *Principes du Droit international public;* texte arabe, 4e partie, in-8°, le Caire, 1901.

Par M. PATKANOV, *Vocabulaire du dialecte ostiaque de la région de l'Irtysck* (en allemand); in-8°, Budapest, 1902.

Par le P. M.-J. LAGRANGE, le *Livre des Juges;* in-8°, Paris, 1903.

Par la SOCIÉTÉ PARSIE DE BOMBAY, *Report of the proceedings*, contenant un résumé des travaux de cette Société sur la religion de Zoroastre, de 1890 à 1898, en Gouzarati; in-8°, Bombay, 1902.

Par M. LE PRÉSIDENT, au nom de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, les trois premières livraisons du *Répertoire d'Épigraphie sémitique*, Paris, Klincksieck, 1900-1901.

Par M. CARRA DE VAUX, *Étude sur le philosophe arabe Gazâli;* in-8°, Paris, Alcan, 1902.

Par M. VISSIÈRE, *Recueil de Documents diplomatiques sur le Siam*, 1893-1902; in-folio, Paris, 1902.

Des remerciements sont adressés aux donateurs.

M. HALÉVY fait diverses communications à la Société sur : le mot phénicien *Adlan*, — l'Infinitif arabe *taf'il*, — deux

passages de l'Évangile, — le sacrifice du porc en Babylonie, — l'origine graphique du Ξ grec.

M. Oppert fait un rapport sommaire sur le dernier Congrès international des Orientalistes à Hambourg, auquel il a assisté, en qualité de délégué de notre Société.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 14 novembre 1902.)

Par l'India Office: *Bibliotheca Indica*, new series, n° 1005-1011. Calcutta, 1902; in-4°.

— *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College*, by H. Sastri and S. Ch. Gui. 1902; in 8°.

— *Indian Antiquary*, May-August. Bombay, 1902; in-4°.

— *Epigraphia Indica*, April 1902. Bombay; in-4°.

— *Catalogue of the Library of the Indian Office*. Vol. III, Part. III. London, 1902; in-8°.

Madras Government Museum, Coins, *Catalogue*, n° 2, Madras, 1894; in-8°.

— *Judicial and Administrative Statistics of British India*, (*1900-1901*). Calcutta, 1902; in-fol.

— *Archaelogical survey of India*, Moghul colour Decoration of Agra, by E. W. Smith. Part. I, 1902; in-4°.

Par le Gouvernement néerlandais: *Tijdschrift*, Deel XLV, Alf. 4. Batavia, 1902; in-8°.

— *Notulen*, Deel XL, Alf. 1, Batavia, 1902; in-8°.

— *Verhandlingen*, Deel LIV, 1 Stuk; LV, I Stuk 1902. Batavia; in-4°.

Par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts: *Mission Pavie en Indo-Chine*, par P. Lefèvre-Pontalis. Paris, 1902; in-4°.

Par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts : *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire*. T. I, fasc. 1. *Une saison de fouilles à Sippar*, par M. V. Scheil. Le Caire, 1902; in-4°.

— *Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan.* Tome IV, *Textes élamites-sémitiques*, 2e série, par M. V. Scheil. Paris, 1902; in-4°.

— *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, avril-juin. Hanoï, 1902; in-8°.

— *Bulletin archéologique*. Comité des travaux historiques et scientifiques. Année 1902, 1re livr.; in-8°.

Par la Société : *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*. Tome XII, 4e fasc. Paris, 1902.

— *Bulletin de la Société de géographie*, juin-août 1902. Paris; in-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society*, July-Oct. 1902. London; in-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. New series. Vol. LXX-LXXI. Part. I-III, 1. Part. II, n° 1. Calcutta, 1901-1902; in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*. Nov. 1901-April 1902. Calcutta; in-8°.

— *Atti del R. Accademia dei Lincei V*. Vol. X, Parte 2a, fasc. 7. Roma, 1902; in-4°.

— *Rendiconti* V, Vol. XI, fasc. 5-8. Roma, 1902; in-8°

— *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, n° 2. Paris; in-8°.

— *Analecta Bollandiana*. Tomus XXI, fasc. 2. Bruxellis, 1902; in-8°.

— *Journal des savants*, mai-août 1902; in-4°.

— *The Journal of the Anthropological Society of Bombay*, 1902; in-8°.

— *The Geographical Journal*, July-October-November 1902. London; in-8°.

— *The American Journal of Philology*. Vol. XXXIII 1. Baltimore; in-8°.

Par la Société : *Transactions of the Asiatic Society of Japan.* Vol. XXIX, Part. II; Vol. XXX, Part. II, July-September. Tokyo, 1902; in-8°.

— *Revue critique*, nos 45-47. Paris, 1902.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 56 Band, III Heft. Leipzig, 1902; in-8°.

— *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.* Band IV. *Südarabische Expedition. Die Mehri und Sokotri Sprache*, von D. H. Müller. Wien, 1902; in-4°.

— *Id.* Band II. *Die Mehri-Sprache in Südarabien*, von Dr. Alf. Jahn. Wien, 1902; in-4°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, nos 25-43. Paris, 1902; in-8°.

— *T'oung-Pao*, juillet-oct. 1902. Paris; in-8°.

— *Revue archéologique*, mai-juin 1902; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, juin-octobre. Paris, 1902; in-8°.

— *Revue orientale pour les études ouralo-altaïques*, III, 2, III. Budapest, 1902; in-8°.

— *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Hebraica). July-October. Chicago, 1902; in-8°.

Revue de l'Orient chrétien, 1902, n° 3. Paris, in-8°.

— *The Korea Review*, August 1902; in-8°.

— *Annales Médicales et Bulletin de statistique de l'hôpital des enfants Hamidié*, IIIe année. Constantinople, 1902; in-4°.

— *Revue de l'histoire des religions*, juillet-août. Paris, 1902; in-8°.

— *American Journal of Archæology*. April-September 1902. Norwood; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, juillet-octobre. Paris, 1902; in-8°.

— *Al-Machriq*, septembre 1902. Beyrout; in-8°.

— *The Ligth the Truth*, juin 1902. Madras, in-4°.

— *Bolletino*, 1902, n° 2. Firenze; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue de l'École d'anthropologie*, juillet 1902. Paris; in-8°.

— *Revue africaine*, n° 243, 4° trimestre 1901. Alger; in-8°.

— *Le Globe*, fév.-sept. 1902. Genève; in-8°.

— *Revue biblique*, octobre 1902. Paris; in-8°.

Par les auteurs : Henri D'ORLÉANS, *L'Ame du voyageur*, Paris, 1902; in-8°.

— SARAT CHANDRA DAS, *Journey to Lhasa and central Tibet*. London, 1902; in-8°.

— A. TCHOBANIAN, *Poèmes arméniens anciens et modernes*. Paris, 1902; in-8°.

— SALHANI, *Choix de narrations tirées du Kitâb-el-Aghani*, 2 vol. Beyrout, 1902; in-8°.

— BUDGE, *The book of the Dead*, 3 vol. London, 1902; in-8°.

— Général L. DE BEYLIÉ, *L'habitation byzantine, recherches sur l'architecture civile des Byzantins et son influence en Europe*. Paris, 1902; in-4°.

— L. H. GRAY, *Indo-iranien Phonology with special Reference the middle una new Indo-Iranien Languages*. New-York, 1902; in-8°.

— CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'archéologie orientale*. Tome V, livr. 7-13, mai-sept.-oct. Paris, 1902; in-8°.

— Hans HAAS, *Erste Einfürung des Christenthums in Japan durch Franz Xavier*. Tokio, 1902; in-8°.

— H. HIRSCHFELD, *New researches into the composition and Exegesis of the Koran*. London, 1902; in-4°.

— MADROLLE, *Indo-Chine, Indes, Siam*. Paris, 1902; in-8°.

— J. HALÉVY, *Revue sémitique*, octobre 1902. Paris; in-8°.

— A. J. BOOTH, *Discovery and Deciprement of the bilingual cuneiform Inscriptions*. London, 1902; in-8°.

— M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois*, 3° vol. Paris, 1902; in-4°.

Par les auteurs : Agnès Smith Lewis, *Studia sinaitica*, n° XI, *Apocrypha syriaca*. London, 1902 ; in-4°.

— J. F. Marques Pereira, *Ta-ssi-yang-kuo*, n°s 2 et 3. Lisboa, 1902 ; in-8°.

— Torresse Dias, *Oriente illustrado*, Vol I, 1899. Bastora ; in-8°.

— A. Meillet, *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique*, Vienne, 1903 ; in-8°.

— Enno Littmann, *The Chronic of King Théodore of Abyssinia*. Part I. *Amharic Text*. Princeton, 1902 ; in-4°.

— E. Sieg, *Die Sagenstoffe des Rigveda und die indische Itihâsa tradition*. Stuttgart, 1902 ; in-8°.

— Davidson, *Bashgali Language*. Calcutta, 1902 ; in-8°.

— J. Wasilief, *Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und religion der Wotiaken in den Governements Wiatka und Kasan*. Helsingfors, 1902 ; in-8°.

— E. Drouin, *Les monnaies zodiacales de Djéhanguir et de Nour Djéhan, avec une monnaie inédite d'Akbar* (Extrait). Paris, 1902 ; in-8°.

— V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*. VI. Liège, 1902 ; in-8°.

— A. Leclère, *Le livre de Vésandar, le roi charitable*. Paris, 1902 ; in-4°.

— H. Winckler, *Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zu der unsrigen. Ein Vortrag*. 1902 ; in-8°.

— M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. Giessen, 1902 ; in-8°.

— Dussaud, *Rapport sur une mission dans le désert de Syrie*. Paris, 1902 ; in-8°.

— C. A. Nallino, *Moderne tendenze dell' Islamismo*. Firenze, 1902 ; in-8°.

— K. Piehl, *Sphinx*. Vol. VI, fasc. 2. Upsala, 1902 ; in-8°.

— P. Carus et N. Nepveu, *Le Dharma, l'énoncé de la doctrine bouddhique*. Saumur, 1902 ; in-8°.

Par les auteurs : V. A. SMITH, *The Jain Stupa and other Antiquities of Mathura. Allahabad.* 1901; in-fol.

— A. RAUX, *Chrestomathie arabe élémentaire.* Constantine, 1902; in-8°.

— L'Emir EMIN ARSLAN, *Principes du droit international*, 4e partie, *La guerre*. Édition arabe. Bruxelles, 1901; in-8°.

— E. DELORME, *Notes sur un moule arabe découvert en Espagne.* Toulouse, 1902; in-8°.

— D. Karl BUDDE, *Das alte Testament und die Ausgrabungen.* Giessen, 1903; in-8°.

— Le P. M.-J. LAGRANGE, *Le livre des Juges.* Paris, 1903; in-8°.

— PATKANOF SZERAFIM, *Vocabulaire des Ostiaks de l'Irtysch.* Budapest, 1902; in-8°.

SÉANCE DU VENDREDI 12 DÉCEMBRE 1902.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Étaient présents : MM. Chavannes, *secrétaire;* Cl. Huart, Adhémar Leclère, Carra de Vaux, Allotte de la Fuÿe, V. Henry, Ferrand, Mondon-Vidailhet, Halévy, l'abbé Nau, R. Duval, Foucher, S. Levi, Meillet, Aymonier, M. Schwab, Mayer-Lambert, Gaudefroy-Demombynes, Macler, Dussaud, Bouvat, Oppert, R. Weil, Basmadjian, *membres;* Drouin, *secrétaire adjoint.*

Il est donné lecture du procès-verbal de la séance du 14 novembre dernier; la rédaction en est adoptée.

Sont élus membres de la société :

M. LECLERC (René), professeur d'arabe au collège de Medéah (Algérie), présenté par MM. Houdas et Barbier de Meynard;

MM. Moret (Alexandre), maître de conférences à l'École des Hautes Études, demeurant à Paris, avenue de Wagram, 124, présenté par MM. Barbier de Meynard et Hartwig Derenbourg;

Rapson (E. J.), attaché au British Museum (Londres), présenté par MM. Drouin et V. Henry.

Sont offerts à la société :

Par M. Oppert, la traduction du *cylindre babylonien A de Gudea*, dont il a donné lecture à l'Académie des inscriptions.

Par M. l'abbé Nau, le texte grec du *Récit du moine Anastase sur le Sinaï*, dont la traduction française a déjà été offerte par M. Nau à la Société.

Par M. le Président, au nom de M. G. J. Ramstedt, deux ouvrages intitulés : *Das Schriftmongolische und die Urgamundart* et *Über die konjugation des khalkha-mongolischen*, in-8°, Helsingfors, 1902.

Par M. Huart, au nom de M. Habîb Zeyyât, employé à la Banque ottomane, à Damas, un ouvrage en arabe, de ce dernier, intitulé *Khazâïn el-koutoub fî Dimachq wa-nawâḥîhâ* « Les bibliothèques de Damas et de sa banlieue », in-8°, le Caire, 1902.

Par M. Schwab, le deuxième volume de la réimpression de sa traduction du *Talmud*, qui manquait à notre bibliothèque.

Par M. Hartwig Derenbourg, un tirage à part intitulé *Nouveaux textes yéménites inédits*, publiés et traduits.

M. Ferrand expose les principaux cas de correspondance des consonnes radicales dans plusieurs dialectes malgaches. Il signale notamment, d'après le manuscrit 7 arabico-malgache de la Bibliothèque nationale, un cas de permutation de *l* en *tr* : ورزه *vorou-droha* (litt. « poil de la tête »), « cheveu », qui correspond au mérina moderne *volou-doha*, formé de *volo* + *n* (affixe prépositif) + *doha* = *loha*.

M. Raymond Weill lit une communication sur *l'Illusion d'une écriture linéaire primitive dans la Méditerranée orientale* :

L'explorateur des tombes royales de la période archaïque d'Abydos, M. Fl. Petrie, a repris, récemment, un système de comparaisons inaugurées par M. Evans, entre certaines séries de signes d'apparence analogue qu'on trouve, en particulier, en Crète et sur des poteries égyptiennes de la plus ancienne période. M. Petrie conclut de ces rapprochements qu'un même système graphique a été en usage, tout autour de la Méditerranée, pendant plusieurs milliers d'années et dès l'époque des origines de la civilisation égyptienne. Ce résultat est en opposition avec toutes les données que l'on possède, par ailleurs, sur la situation chronologique relative des civilisations égyptienne et crétoise. Lorsqu'on passe, d'autre part, à l'examen des méthodes de comparaison de M. Petrie, on s'aperçoit qu'elles consistent à rapprocher l'une de l'autre deux séries de signes très simples, dérivées l'une d'un système hiéroglyphique crétois indigène, l'autre du système ordinaire des hiéroglyphes égyptiens. L'erreur de méthode est flagrante, et les analogies constatées ont d'autant moins de signification qu'elles sont graphiquement inévitables entre deux systèmes quelconques d'écriture très simplifiée. C'est d'ailleurs s'exposer aux plus dangereux mirages que de comparer entre elles deux écritures dont l'une au moins est tout à fait inconnue; car il est nécessaire, au préalable, de savoir lire pour reconnaître, dans deux écritures différentes, la presence d'un même signe entraînant avec lui une même valeur, qui est le seul fait absolument caractéristique d'une dérivation ou d'une origine commune.

M. Gaudefroy-Demombynes propose de considérer le mot arabe مَوسِم comme un dérivé de وَسْم, marque de propriété. Il croit pouvoir admettre qu'à l'époque antéislamique, on célébrait en redjeb des fêtes, où avaient lieu à la fois le sacrifice des victimes عتيرة et فرع, la consécration de certains animaux (بحيرة ، سائبة ، وصيلة ، حامِ) aux divinités locales et leur mar-

quage, et peut-être aussi celui des jeunes bêtes conservées dans les troupeaux de la tribu. Il propose de donner à la réunion qui accompagnait ces cérémonies le nom de مَوسم et de considérer le sens de « foire » comme secondaire. Il examine en ce sens un certain nombre de textes extraits du *Kitab el Aghani*, du *Lisan el Arab*, du *Tefsir de Tabari*, etc., et passe en revue divers sens postislamiques du mot مَوسم. Il estime n'être pas arrivé à des conclusions assez certaines pour pouvoir publier actuellement la note qu'il prépare sur le marquage des bêtes dans l'Arabie antéislamique.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 12 décembre 1902.)

Par l'India Office : *Indian Antiquary*, sept.-oct. 1902. Bombay; in-4°.

— *Report of the Proceedings of the Society of promotion of Researches into the Zoroastrian Religion*. Bombay, 1902 ; in-8°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Tijdschrift*, deel XLV, afl. 2-3. Batavia, 1901 ; in-8°.

— *Dagh Register*, Anno 1674. Batavia, 1902 ; in-4°.

— *Mr. H. J. van de Graef*, 1816-1826, door P. H. van den Kemp. Batavia, 1901 ; in-8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique : *Documents diplomatiques, Affaires de Siam*. Paris, 1902 ; in-folio.

— *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, juillet-sept. 1902. Hanoï, in-4°.

Par la Société : *Bulletin de la Société de géographie*, octobre 1902. Paris; in-8°.

— *Atti della Accademia dei Lincei*, vol. X, part. II, fasc. 8. Roma, 1902; in-4°.

Par la Société : Bulletin de l'Académie des inscriptions et belles lettres, *Comptes rendus*, juillet-août 1902 ; in-8°.

— *The Japan Society*, 1902-1903. Booklet, 9. London ; in-8°.

— *Transactions and Proceedings*, vol. V, part. IV. London, 1902 ; in-8°.

Par les auteurs : M. J. DE GOEJE, *Selections of the Annals of Tabari*. London, 1902 ; in-8°.

— Le baron CARRA DE VAUX, *Les grands philosophes. — Gazali*. Paris, 1902 ; in-8°.

— J. F. MARQUES PEREIRA, *Ta-ssi-yang-kuo* n° 4, 1902. Lisboa ; in-4°.

— Dr. L. SHERMAN XV, 2 Heft. Berlin, 1902 ; in-8°.

— H. SUTER, *Nachträge und Berichtigungen*. Zürich, 1902 ; in-8°.

— M. Ed. CHAVANNES, *Dix inscriptions chinoises de l'Asie centrale*. Paris, 1902 ; in-4°.

— W. GRÖNBACH, *Forstudier til Tyrkisk Lydhistorie*. København, 1902 ; in-8°.

— J. ROUVIER, *Numismatique des villes de la Phénicie*. Sidon I, Athènes, 1er et 2e semestres 1902 ; in-8°.

— Francesco SCERBO, *Il vecchio Testamento e la critica odierna*. Firenze, 1902 ; in-8°.

Par les éditeurs : *Mittheilungen des Seminars für die Orientalischen Sprachen*, V, 1902, 3 vol. Berlin ; in-8°.

— *Revue africaine*, 1er et 2e trimestres 1902. Alger ; in-8°.

— *Revue de l'histoire des religions*, juillet-août 1902 ; in-8°.

— *Répertoire d'épigraphie sémitique*, 3e livraison, 1901-1902. Paris ; in-8°.

— *Analecta Bollandiana*, tomus XXI, fasc. 3-4. Bruxelles, 1902 ; in-8°.

— *Revue critique*, nos 45-48. Paris, 1902 ; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, novembre 1902. Paris ; in-8°.

Par les éditeurs : *Journal des savants*, sept.-oct. 1902. Paris; in-4°.

— *Syriac Texts*, Part. I. E. W. Brooks, *Select Litters of Severus Patriarch of Antioch*. London, 1902; in-8°.

— *Sphinx*, vol. VI, fasc. III. Upsala; in-8°.

— *Al-Machriq*, octobre-novembre. Beyrouth, 1903; in-8°.

— *The Light of truth*, August 1902. Madras; in-4°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 14 novembre 1902.)

LE MOT PHÉNICIEN ארלן.

L'inscription du roi Tabnit de Sidon contient le passage suivant : אל אל תפתח עלתי ואל תרגזן כ אי ארלן כסף אי ארלן חרץ וכל מנם משד. On y remarque deux fois le mot nouveau ארלן; mais que peut-il signifier? La circonstance que le passage parallèle d'Esmounazar offre אי שם בן מנם suggère de prime abord l'idée d'y voir, soit une préposition repondant à ב «dans», soit un adverbe de localisation répondant à שָׁם «là». L'impossibilité d'en trouver une forme analogue dans les autres langues sémitiques m'avait donne à penser que ce mot mystérieux n'était autre chose que le terme grec εἴδωλον «image, idole»; le roi aurait donc voulu dire qu'il n'y avait dans son sarcophage «ni idoles d'or, ni idoles d'argent» qui pourraient tenter les spoliateurs. Plus tard cette présence d'un mot grec dans le texte de Tabnit paraissait à plusieurs et à moi-même être un indice pour placer le règne de Tabnit à l'époque grecque ou du moins assez près de la domination hellénique en Phénicie. Depuis lors je me suis désintéressé de cette question, en attendant que la lumière nous vînt de nouveaux documents. Mais ma première convic-

tion relative à la solidité de mon interprétation du mot fut peu à peu ébranlée dans mon esprit par suite de mes études des textes de Maqtar et des diverses autres inscriptions phéniciennes qui appelaient mon attention sur une particule également mystérieuse, mais qui se prêtait au moins à une tentative d'étymologie, quelque incertaine qu'elle fût. J'ai suivi cette piste, qui me paraît aboutir à quelque chose de vraisemblable. L'inscription de Narnaka présente la préposition ב pourvue d'un א prosthétique : אבמקדש, אבחי, en même temps que במקדש et בחי, phénomène qui rappelle les formes hétéennes אשם et אגם pour שם et גם, et l'hébreu אבל comparativement à l'arabe بل, et autorise à supposer que le אדל de notre texte déguise simplement le monosyllabe plus connu דל. Cette identité reconnue, la signification précise de cette particule, savoir « avec », résulte de la clarté qu'elle répand aussitôt sur les passages où sa présence a été constatée jusqu'à présent. Selon moi notre passage veut dire littéralement : « il n'y a pas avec moi de l'or, il n'y a pas avec moi de l'argent, ni aucune espèce de vêtements de prince (משר) ». Au n° 175, on a : « Les décemvirs ont refait le bloc de l'abattoir avec ses pieds (soutiens) ». La ligne 15 de l'inscription de Marseille stipule que le prêtre ne réclamera pas d'indemnité pécuniaire pour l'offrande qui vient avec un sacrifice de bestiaux ou d'oiseaux : דל מקנא אם דל צפר. Partout דל a le sens de l'hébreu עם, pour lequel on ne connaissait pas jusqu'ici de mot correspondant en phénicien.

II

L'INFINITIF ARABE *TAFʿÎL.*

Cet infinitif a toujours dérouté les linguistes, car la seconde forme verbale n'a pas de *t* comme indice. On ne s'explique pas non plus la disparition du redoublement de la seconde lettre radicale qui caractérise cette forme. La comparaison avec le participe passif du *qal*, *mafʿûl*, en face du *faʿûl* hébreu et sabéo-éthiopien, montre qu'il est dû à l'analogie des par-

ticipes de verbes dérivés qui commencent tous par *m* : *mufâ'il*, *muf'il*, *muftail*, etc. *Taf'îl* est de même une forme analogique entraînée par l'infinitif de la forme *tafa'ulu* : *takallumu*, *tašakkuru*, etc.

III

DEUX PASSAGES DE L'ÉVANGILE.

Dans deux occasions différentes, le Saint-Esprit proclame au sujet de Jésus : « C'est mon fils chéri en qui j'ai mon plaisir ». D'habitude les propositions solennelles sont tirées d'anciennes sources, mais jusqu'à présent cette source est restée inconnue. Tout aussi inconnue est l'origine de la legende que le juste est porté après sa mort dans le sein d'Abraham (Luc, xvi, 21). Je viens de constater l'une et l'autre de ces données dans le passage suivant du livre des Jubilés (xxii, 26, 28) ; « Abraham (avant de mourir) et Jacob couchaient ensemble dans le même lit, et Jacob couchait dans le sein de son grand-père Abraham qui l'embrassa sept fois et son amour de cœur se réjouit de lui. Et il bénit Jacob et dit : Mon fils qui es dans tout mon cœur et dans mon amour, tu es celui en qui j'ai ma joie. » Les formules évangéliques constituent des résumés concis de ce récit assez decousu dans la version éthiopienne. Cette constatation prouve que le livre des Jubilés est antérieur à l'ère chrétienne; toute discussion à ce sujet est desormais oiseuse.

IV

LE SACRIFICE DU PORC EN BABYLONIE.

Dans la séance du 14 février 1902 de la Société asiatique, M. Fossey a émis l'opinion que la formule magique dans laquelle M. l'abbé Martin avait trouvé la mention d'un sacrifice de porc au soleil, parle seulement du geste magique de mettre les maléfices dans le corps de l'animal égorgé afin d'y attirer le démon malfaisant. Et à cette occasion, M. Fossey rappelait

l'irruption des démons dans le troupeau de porcs après avoir été chassé par Jésus du corps du possédé de Gerasa. Je crois que le geste magique dont il vient d'être question ne peut avoir d'efficacité que lorsque l'animal est apporté en sacrifice à la divinité. Le contexte l'indique d'ailleurs avec une clarté suffisante : « La maladie de ton cœur à Šamaš tu la diras; devant Šamaš, contre ces charmes, tu immoleras un cochon; ces charmes dans le corps du cochon tu les enfermeras. Devant Šamaš (le simulacre de) celui qui a fait les maléfices conformément au rituel tu le placeras. Šamaš, que celui qui a fait les maléfices ne voie pas, et que moi, je voie! Sept fois par jour tu lui feras dire (ces paroles) et le charme s'évanouira. » Il est clair que l'immolation formant l'intermède des prières à Šamaš est faite dans l'intention de ce dieu. Dès lors la mise des charmes dans le corps du cochon a pour but de detruire ces derniers et non pas d'y envoyer le démon exorcisé. Ce geste n'a donc rien de commun avec le récit évangelique en cause.

X

ORIGINE DU Ξ GREC.

Cette lettre est le calque exact du *samek* phénicien ǂ, dont il occupe la place dans l'alphabet, entre *nun-vĩ* et *'aïn-o* (micron). Comment se fait-il donc qu'au lieu de rendre la sifflante simple *s*, elle exprime le son combiné *ks*? A ma connaissance ce phénomène anormal reste encore aujourd'hui même une des énigmes les plus obscures de l'épigraphie grecque. Les Grecs eux-mêmes ont déjà été choqués de ce procédé qui frise le pur arbitraire. La plupart des alphabets helléniques représentent le complexe *x* soit par ΚΣ (Thera, Melos), soit par ΧΣ (Athènes), soit par ΗΣ (Naxos), soit enfin par X seul qui est pris avec la valeur du *x* latin (Élis, Sparte, Béotie, etc.). X tiré de K est au fond un *k* aspiré, puis son association avec Σ dans ΧΣ de l'alphabet athénien lui a légué la valeur de la sifflante disparue de l'écriture. Tout cela se comprend aisément, mais la transformation du *samek*

phénicien en *ks* serait resté un mystère impénétrable, si les très anciens alphabets de Caere (Cervetri) et de Calle ne nous avaient pas appris que la forme archaïque de cette lettre était ⊞. La forme matérielle est trop chargée pour être d'une seule pièce; il faut nécessairement y chercher une aspirée et une sifflante. Les deux côtés parallèles rappellent du premier coup le H grec qui, aux hautes époques, s'employait couramment comme une gutturale; c'est entre ces deux lignes qu'on a intercalé le *samek* phénicien Ξ dont la ligne moyenne coïncide avec celle du H. Il y avait donc en réalité H + Ξ = *khs*, *ks*. Plus tard, les lignes des côtés parallèles du carré ont été éliminées par besoin de simplification; alors le Ξ dégagé a conservé à lui seul la valeur de l'ensemble.

BIBLIOGRAPHIE.

A. Meillet. *Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique.* — Vienne, 1903. Imprimerie des PP. Mékhitharistes; in-8°, xx-116 pages.

L'objet que s'est proposé l'auteur n'est pas de faire une grammaire au moyen de laquelle on puisse apprendre l'arménien, mais d'expliquer l'arménien à l'aide de la grammaire comparée : le titre l'indique nettement; il s'agit d'une grammaire comparée de l'arménien, la première qu'on ait faite pour cet idiome.

La langue etudiée est exclusivement l'arménien classique au sens le plus strict du mot, c'est-à-dire la langue des parties anciennes de la traduction des livres saints, surtout de l'Évangile, et de quelques auteurs très anciens qui la reproduisent; c'est ce que les Arméniens appellent la langue des traducteurs. M. Meillet ne discute jamais les particularités des auteurs postérieurs, estimant que l'étude de ces diver-

gences relève de l'histoire de l'arménien du moyen âge et de l'arménien moderne.

Sur le lieu et le temps où cette langue a été fixée, il s'exprime avec une extrême réserve ; il indique simplement que l'arménien classique doit reposer sur les parlers de la région de Van plutôt que sur ceux de l'Ararat, et que la tradition arménienne en attribue la fixation au ve siècle après J.-C. Omission caractéristique : le nom de Mesrob n'est pas mentionné.

Les doctrines exposées par M. Meillet s'accordent exactement avec celles sur lesquelles repose le dictionnaire étymologique qui forme le premier volume (le seul paru jusqu'ici) de l'*Armenische Grammatik* de M. Hübschmann, ou du moins n'en diffèrent que par des détails. M. Hübschmann a démontré, on le sait, que l'arménien est un rameau de la famille indo-européenne parfaitement indépendant de tous les autres et notamment du rameau iranien. C'est ce qui fait qu'il est légitime et nécessaire d'écrire pour l'arménien une grammaire comparée particulière.

Des deux objets que M. Meillet s'est proposés, éclairer les arménisants sur le passé de la langue arménienne et orienter les linguistes sur cette langue, le second est évidemment celui qui a le plus préoccupé l'auteur. Son principal souci est de mettre les comparatistes à même d'utiliser l'arménien et il néglige volontiers les faits qui ne lui semblent pas se prêter à être employés par la grammaire comparée ou qui n'ont pas d'intérêt à ce point de vue particulier. Il omet, par exemple, de signaler la chute de *ր* dans *պաշտել* en regard de *ամբարիշտ* ; il ne signale pas l'impératif en -*ց* de la conjugaison des verbes en -*ի*-, ainsi *սրբեաց* « sois purifié » (Marc, I, 41), ou des génitifs pluriels comme *նոցուն*. L'ouvrage est d'ailleurs d'une lecture difficile pour les personnes qui ne possèdent pas une certaine connaissance de la grammaire comparée des langues indo-européennes.

Néanmoins, même les personnes qui voudront se borner à étudier l'arménien en lui-même ne pourront ignorer cette

esquisse. Bien qu'elle soit volontairement incomplète, elle est à certains égards la meilleure des grammaires arméniennes; l'auteur a, en effet, pris le plus grand soin de faire apparaître la flexion, en particulier la déclinaison, exactement telle qu'elle devait être conçue par les sujets parlants eux-mêmes, et il a ainsi réussi à en simplifier très notablement l'exposition.

L'impression est en général correcte; voici pourtant quelques fautes : **երկից** au lieu de **երկիցս**, p. 73 ; élargissements en *u* au lieu de élargissements en *n*, p. 57, l. 12 du bas; islandais au lieu de irlandais, p. 101, l. 5.

F. Macler.

RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ PAR M. CLERMONT-GANNEAU.

(PARIS, E. LEROUX.)

TOME V, LIVRAISONS 14 À 17.

SOMMAIRE.

§ 39. *Fiches et notules* (suite) : Chartimas, patrie de Didon; *Benc Marzcha;* Confréries religieuses carthaginoises; La Cène; La fête phénicienne du Marzeah; *Deber* ou *Barad.* — § 40. Inscriptions grecques de Sidon et environs. — § 41. Les inscriptions phéniciennes du temple d'Echmoun, à Sidon. § 42. Où était l'embouchure du Jourdain à l'époque de Josué (pl. VI).

TABLE DES MATIÈRES

DE

LA NEUVIÈME SÉRIE,

COMPRENANT LES ANNÉES 1893 À 1902.

A

NOTA. — Les mots en caractères hébraïques ont été placés à la fin.

sieurs publications, VI, 549. — présente à la Société la notice sur Silvestre de Sacy publiée par M. H. Derenbourg à l'occasion du centenaire de l'École des langues orientales, 550. — Annonce à la Société que, sur sa proposition, l'Académie des inscriptions vient d'accorder à la bibliothèque les tomes II et III des *Historiens orientaux des Croisades*, 557. — Lui présente le *Recueil de documents de l'époque mongole* offert par le prince Roland Bonaparte et la *Description of Mesopotamia and Baghdâd* de M. Lestrange, *ibid.* — Rappelle, à propos d'une lecture de M. Carra de Vaux, les nombreuses supercheries auxquelles le nom de Maçoudi a donné lieu de la part des copistes arabes, VII, 154. — Donne, à cette occasion, lecture d'une lettre de M. Huart signalant deux vers persans attribués à Maçoudi, et se propose d'en démontrer le caractère apocryphe, *ibid.* — Compte rendu du *Supplement to the Catalogues of the persian manuscripts in the British Museum*, de M. Rieu, 182. — Charge M. Sénart de transmettre à M. Foucher les remerciements de la Société pour une de ses communications, 332. — Présente le premier volume du *Mevzou'at al-'ouloum* et un petit poème sur les miracles du Prophète offerts par la rédaction de l'*Iqdam*, 333. — Annonce à la Société que le rapport du secrétaire sera désormais biennal, 334. — Annonce la mort de M. Bargès et se fait l'interprète des regrets de la Société, 335. — Présente, au nom de la rédaction de l'*Iqdam*, le texte du *Mirât al-mémalik*, *ibid.* — Souhaite la bienvenue à lord Reay, président de la Royal Asiatic Society, qui assiste à la séance, 336. — Compte rendu de la publication de M. de Castries, *Les Gnomes de Sidi Abd El-Rahman El-Medjedoub*, 365. — Du *Mirât al-Mémalik*. «Le miroir des pays», déjà mentionné, 367. — Lit une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique qui transmet à la Société, de la part de M. Camille Pâris, des estampages des stèles de Dong-Duong; ces documents seront remis à M. Aymonier, 545. — Propose la nomination de M. Chabot comme membre du Conseil, en remplacement de M. Bargès; cette proposition adoptée, *ibid.* — Rappelle à la Société la mort de M. Sauvaire, VIII, 5. — Lui annonce la prochaine ouverture du Congrès de Paris, 7. — Donne dans le Journal une note sur des *Néologismes ottomans*, 178. — Présente à la Société le volume de M. Olliver-Beauregard *Chez les Pharaons*, *Le dialecte chaouïa de l'Aurès* de M. Mercier et les *Métiers et types algériens de l'Aurès* de M. Robert, 510. — Lui remet, de la part de M. Sioufli, un firman revêtu du cachet d'Oldjaïtou Khodabendèh qui a été l'objet d'une notice dans le Journal, 511. — Annonce la prochaine apparition de la traduction, par M. Carra de Vaux, du *Livre de l'avertissement de Maçoudi*, 513. — Compte rendu de *La Critique*

324. — Rend hommage à la mémoire de M. Schefer, *ibid.* — Annonce l'apparition de la revue arabe *L'Orient*, 345. — Appuie la proposition de M. Maspero relative à la participation de la Société au Congrès de Rome, 521. — Invite les membres de la Société à souscrire au monument d'Abel Bergaigne, *ibid.* — Prie M. Foucher de transmettre au major Deane les remerciements de la Société, 523. — Annonce que M. le Ministre de l'instruction publique vient d'accorder à la bibliothèque de la Société une série d'ouvrages ayant trait aux études orientales; des remerciements lui seront adressés, *ibid.* — Expose la situation de le Société, XII, 5. — Appuie le désir exprimé par plusieurs membres qu'une partie des ressources disponibles soit chaque année affectée à l'acquisition de livres et à l'abonnement de revues périodiques, 7. — Est nommé délégué de la Société pour l'Exposition de 1900, 532. — Donne quelques détails sur la réimpression du *Traité de Jurisprudence musulmane* de Sidi Khalil; cette réimpression à 2,000 exemplaires est décidée, XIII, 156. — Annonce à la Société qu'il vient de recevoir de M. Delphin la revision de ce texte, dont la réimpression commencera prochainement, 522. — Compte rendu de la *Grammaire élémentaire de la langue persane* de M. Huart, XIV, 361. — Annonce à la Société les morts de MM. Devéria, De Harlez, Quentin et Ménant, 530. — Obtient pour M. Rat, traducteur d'*Al-Mostatraf*, une subvention de 500 francs, 531. — Entretient la Société de la mission archéologique d'Indo-Chine, *ibid.* — Lui offre sa notice intitulée : *Un poète arabe du IIe siècle de l'hégire*, 532. — Lui offre, au nom de M. G. Mercier, une *Étude sur la toponymie berbère de la région de l'Aurès*, 544. — Présente, au nom de M. Gaston Mercier, une *Étude sur la toponymie berbère de la région de l'Aurès*, XIV, 544. — Compte rendu de la 3e édit. du livre de M. de Gobineau, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, 568. — Présente à la Société *Le Code du Hobous ou Ouaqf* de M. E. Mercier et le tirage à part des *Chansons arabes en dialecte maghrébin* de M. Sonneck, XV, 188. — Lui présente *L'Arabe tel qu'il est*, de M. Robert, 363. — Annonce la prochaine publication du Traité de Sidi Khalil, *ibid.* — Rappelle à la Société les morts de MM. Devéria, De Harlez, Quentin et Cahun, VI, 5. — Compte rendu de la publication de M. Becker : *Ibn Ĝauzī's Manāqib 'Omar ibn Abd el-Azīz*, 369. — Du 1er volume de l'*History of Ottoman Poetry* de M. Gibb, 379. — Annonce la mort de M. Max Müller et exprime les regrets que cause à la Société la mort de ce savant éminent, 532. — Présente à la Société un exemplaire du *Précis de jurisprudence* de Sidi Khalil et signale l'importance de cette publication, *ibid.*; sur sa proposition, des remerciements sont

Palestine, 535. — Publie le premier fascicule du *Corpus* et achève de rédiger le second, contenant les inscriptions du Caire, VI, 135 (rap. an.). — *Recherches archéologiques en Syrie; Lettre à M. Barbier de Meynard*, VI, 485. — *Épigraphie des Assassins de Syrie*, IX, 453. — *Notes sur les Croisades*, XIX, 385.

Bergaigne (A.). Sa traduction de quarante hymnes du *Rig-Veda* présentée à la Société, au nom de M. Henry, par M. Chavannes, V, 517. — Ses *Inscriptions sanscrites du Campa et du Cambodge* publiées par MM. Barth, Sylvain Lévi et Sénart, VI, 79 (rap. an.). — M. Barbier de Meynard invite les membres de la Société à souscrire au monument élevé à sa mémoire, XI, 521. — Un exemplaire des discours prononcés par MM. Michel Bréal, Senart et Barbier de Meynard à l'inauguration de ce monument est offert à la Société, XII, 352. — M. Aymonier exprime le désir que les discours prononcés à cette occasion soient réunis en une brochure ornée du portrait de ce savant; le secrétaire est invité à s'entendre à ce sujet avec la commission d'organisation de Vimy, 540. — *L'œuvre d'Abel Bergaigne et l'Indo-Chine française*, par M. A. Lemire, XIII, 177.

Bergass. Sa collaboration aux *Tables alphabétiques du Kitâb-al-Agâni* rappelée, XVI, 555.

Berger (Ph.). Publie et explique la grande inscription phénicienne de Nornaka, qui jette un jour nouveau sur une partie mal connue de Chypre, où elles attestent l'existence d'un royaume phénicien, VI, 98 (rap. an.). — Déchiffre une invocation à Astarté-Pygmalion gravée en caractères puniques sur un disque d'or découvert par le P. Delattre, *ibid.*, 103. — Étudie le mausolée d'El-Amroumi, 106. — Partage l'opinion de M. Vercoutre sur la représentation de Tanit dans les tatouages tunisiens, 107. — Publie trois inscriptions néo-puniques communiquées par MM. Denis et Boutroue, *ibid.* — Fait quelques réserves au sujet de l'explication du sacrifice de la fille de Jephté donnée par M. Halévy, VII, 333. — Fait une communication sur le *Tsour Israël*, et montre que le mot *Tsour* semble avoir été un des noms de la divinité chez les Hébreux et leurs voisins; remarques de MM. Bourdois et Halévy, 546. — *Note* sur l'inscription phénicienne d'Avignon expliquée par M. Mayer-Lambert, X, 489.

Berlin (Bibliothèque royale de). Voir le mot *Bibliothèque*. — (Musée de). Voir le mot *Musée*.

Berthelot. *Histoire de l'alchimie au moyen âge*, présentation et appréciation de cet ouvrage par M. Duval, I, 523. — Compte rendu, II, 93 (rap. an.). Voir aussi *Duval* et *Houdas*. — Identifie quelques-unes des substances mentionnées dans le papyrus Ebers et, tout en ne partageant pas l'opinion de M. Ebers identifiant ce manuscrit avec le *περὶ φαρμάκων* cité par Clément d'Alexandrie, reconnaît la haute va-

C

ouvrage intitulé : *Commentarius Theodori Mopsuesteni in Evangelium D. Johannis*, et annonce la prochaine apparition du second volume, IX, 152. — Annonce également qu'il publiera, dans les *Notices et extraits des manuscrits*, le texte syriaque et la traduction française du *Synodicon orientale*, *ibid.* — Compte rendu des *Récits joyeux* de Bar Hebræus, publiés et traduits par M. Wallis Budge, 180. — Sa brochure : *Supplément à l'histoire du patriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma*, présentée à la Société par M. Duval, 327. — Compte rendu des cinq premiers fascicules des *Studia Sinaitica*, 331. — *Notes d'épigraphie et d'archéologie orientale*, X, 308; XII, 68; XVI, 249. Voir les remarques de M. Frænkel, XVII, 191; XVIII, 430. — Communique une notice sur l'écrivain syriaque Jean Bar-Kaldoun et sa Vie de Joseph Bousnaya, 497. — *Une lettre de Bar Hébréus au catholicos Denha Ier*, publiée et traduite, XI, 75. — Offre à la Société sa *Notice sur une mappemonde syrienne du XIIIe siècle*, 163. — Fait des réserves sur une communication de M. Fossey, 315. — Communique une note sur l'étymologie du mot syriaque ܩܘܠܣܐ = *χολοιος*, 325; cette note, publiée dans le Journal, 331. — Est adjoint à l'ancien Comité d'organisation du Congrès de Paris, en remplacement de M. Schefer, pour représenter la Société au Congrès de Rome, 521. — Offre à la Société le tirage à part d'un mémoire contenant le texte syriaque et la traduction latine des *Regulæ monasticæ* établies au VIe siècle dans le couvent du mont Izla, en Mésopotamie, *ibid.* — Explique quelques inscriptions palmyréniennes, d'après les copies de M. Bertone, qui seront publiées dans ses *Notes d'épigraphie et d'archéologie orientale*, 522. — Donne lecture du Mémoire de M. Loisy intitulé : *Le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création*, XII, 8. — Fait une communication sur les inscriptions sinaïtiques en général et appelle l'attention sur les inscriptions qui mentionnent des prêtres de certains dieux inconnus, en particulier du dieu TA, XIII, 157; remarques de M. Halévy, 158. — Entreprend la publication de la *Chronique de Michel le Syrien* avec le concours et sous le patronage de l'Académie des inscriptions, 555. — *Théodore Bar-Khouni et le Livre des Scholies*, XVII, 170. — Présente quelques observations au sujet de la communication de M. Halévy sur les *Hexaples* d'Origène, 320; elles sont insérées dans le Journal, 349. Voir XVIII, 399, la lettre de M. Halévy à M. Barbier de Meynard à ce sujet. — Fait quelques remarques *Sur quelques inscriptions palmyréniennes récemment publiées* (par M. Gottheil), 321; elles sont insérées dans le Journal, 346. — *Chronique de Michel le Syrien*, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), éditée pour la première fois et traduite en fran-

dialectes de la famille maya-quichée et son mémoire sur *Les noms du chien et du loup chez les peuples du nord de l'Asie*, 504; ce travail publié dans le Journal, 505. — Présente à la Société ses *Étymologies euskariennes*, XI, 150. — Donne lecture d'un mémoire intitulé : *Origine de quelques noms d'animaux dans les dialectes sibériens*, 163. — Offre à la Société ses mémoires intitulés : *L'historien Sahagun et les migrations mexicaines*, et *L'origine de la légende mexicaine de Huitzilopochtli*, XIII, 157. — Lui communique ses *Recherches sur la langue Aino*, 167; elles sont publiées dans le Journal, 168. — Lui offre son mémoire sur les *Noms des points de l'espace dans divers dialectes américains*, 352. — Présente à la Société les *Mémoires de symbolique et de linguistique* de M. Nommès, XV, 179. — Lit une étude *Sur la langue Youkahire*, 363; elle est publiée dans le Journal, 327. — Lit une note *Sur l'origine iranienne du mot français « houblon »*, 316; elle est publiée dans le Journal, 331. — Lit une *Note sur la langue Santali;* MM. Sénart et Vinson présentent quelques observations, 321; cette note est publiée dans le Journal, 350. — Offre à la Société sa brochure intitulée : *Le Folklore nègre en Amérique*, XVIII, 501. — Lit une notice *Sur quelques dialectes Est-Altaïques*, XIX, 131; elle est publiée dans le Journal, 150. — Lit une notice sur *Une formation numérale en tibétain*, 352; elle est insérée dans le Journal, 375. — Fait une communication sur *Les noms de nombres dans les dialectes de l'Himalaya*, XX, 8; elle est insérée dans le Journal, 14.

Charfé. (La bibliothèque du séminaire de). Voir *Parisot*.

Chariat (La déesse nabatéenne), épouse de *Duchara*. Voir *Halévy*.

Charles (R.-H.). *The Book of Enoch, translated from professor Dillmann's ethiopic text, emended and revised...* (compte rendu par M. Halévy), II, 542.

Chassinat. Publie, avec M. Maspero, le grand travail de M. de Rochemonteix sur le temple d'Edfou, VI, 170. (*Rap. an.*). — Traduit *Le Livre de protéger la barque divine*, 172.

Chateaubriand. Une traduction arabe de son roman *Le dernier des Abencérages*, par l'émir Chékib Arslân, est offerte à la Société, XI, 150.

Chatel (Le R. P. Arsène du). Donne une nouvelle édition de l'*Histoire de la latinité de Constantinople*, de M. Belin, IV, 373.

Chauvin (Victor). Commence la publication d'une bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés en Europe de 1810 à 1885, II, 125 (rap. an.). — Publie dans le Journal une note sur l'étymologie du mot *sébile*, VII, 155. — Est reçu membre de la Société (19 juin 1900), XVI, 6. — *Un manuscrit inconnu de Louqmâne*, XVII, 351. — Le 5e fascicule de sa *Bibliographie des ouvrages arabes*, consacré à la suite des ouvrages publiés en Europe sur

X, 539. — Fait une communication sur la musique chinoise, XII, 532. — Lit une *Notice sur Gabriel Devéria*, XIV, 533; elle est publiée dans le Journal, 375. — Présente à la Société la 2[e] partie du tome III des *Mémoires historiques de Sse-ma-tsien*, 544. — Fait un rapport oral sur la traduction du *Kouang-Si-Tong-Tchen* par M. Beauvais, *ibid.* — Offre à la Société le tirage à part de sa notice sur M. Devéria, XV, 581. — *Une inscription du royaume de Nan-Tchao*, XVI, 381. — Fait quelques remarques sur une communication de M. Vissière, 543. — Fait une communication sur *La Société des Boxeurs en Chine au commencement du XIX[e] siècle, ibid.*; cette communication est insérée dans le Journal, XVII, 164. — Donne des explications sur deux cartes chinoises gravées sur pierre, qui représentent les montagnes *T'ai-Hoa* et *T'ai-Pé*, dans la province du Chan-Si, XVII, 155. — Compte rendu de la *Numismatique annamite* de M. Lacroix, 361. — M. Barbier de Meynard entretient la Société de sa publication de Sse-ma-tsien, XVIII, 8. — *De l'expression des vœux dans l'art populaire chinois*, 193. — Compte rendu de la publication de M. Marquardt : *Erânsahr nach der Geographie des Moses Xorenac'i*, 550. — Donne à la Société un aperçu des premiers résultats de ses recherches sur la Forêt des stèles à *Si-ngan-fou*, XX, 7. — Publie dans le Journal *Le Défilé de Long-Men dans la province de Ho-nan*, 133.

Cheikho (Le P. L.). Publie le Divân des poètes arabes chrétiens, qui est offert à la Société par l'imprimerie catholique de Beyrouth, IV, 541. — *La critique du langage* par Ibn Sikkit, publiée pour la première fois; *Les poétesses arabes*, texte publié et annoté, fascicule 1[er] (compte rendu par M. Barbier de Meynard), VIII, 539. — *Lettre au sujet de l'auteur de la version arabe du Diatessaron*, X, 301.

Chékib Arslân (L'émir). Est reçu membre de la Société (14 janvier 1898), XI, 149. — Présente à la Société, par l'intermédiaire de M. Halévy, sa traduction arabe du roman de Chateaubriand : *Le dernier des Abencérages*, 150.

Chelbia (Dialecte). Voir *Stumme*, *Luciani*.

Cherchell (Catalogue du musée de). Voir *Gauckler*.

Cheref ed-Din Mohammed El-Bousiri. Son poème de la *Bordah* traduit par M. Basset, VI, 150, (rap. an.).

Chevalier (Henri). Son article intitulé : *Cérémonial de l'achèvement des travaux de Hoa-Syeng* (Corée) est présenté à la Société par M. Courant, XIII, 352.

Chevalier (Le P.). Sa brochure intitulée : *Navigation à vapeur sur le fleuve Yang-tsé* est offerte à la Société, au nom du collège de Li-ka-wei, par M. Courant, XIV, 6.

Chicago (Université W. R. Harper à). Voir *Université*.

Chihâb-ad-dîn Ahmad Al-Abšîhî. Son ouvrage intitulé :

Grande Encyclopédie, une très érudite *Notice sur le Japon*, en collaboration avec MM. Deniker, Dubois, de Milloué et Pauly, 213. — Présente à la Société, par l'intermédiaire de M. Drouin, plusieurs numéros du *T'ouag-Pao*, 550 et VIII, 511. — Lui offre trois tirages à part de cette revue, contenant des notices bibliographiques et nécrologiques, IX, 153. — *12ᵉ congrès international des Orientalistes*, X, 544. — Offre à la Société sa *Notice sur MM. Devéria et de Harlez*, XV, 177. — Expose que le congrès de Rome, sur la proposition des sections de l'Iran et de l'Asie centrale, a nommé une commission chargée d'organiser sur le modèle de l'« India Exploration Fund », qui prendra pour titre : *Association internationale pour l'exploration archéologique et linguistique de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient*, *ibid.* — Compte rendu du *Dictionnaire thibétain-latin-français*, par les missionnaires catholiques du Thibet, XVI, 181.

Cordier (Dʳ Palmyr). Est reçu membre de la Société (11 mai 1900), XV, 580. — Compte rendu de l'ouvrage de M. Jolly : *Zur Quellenkunde der indischen Medizin : I, Vagbhata*, XVII, 179. — *Vagbhata (Étude historique et religieuse)*, XVIII, 147.

Corée (La) ou Tchôsen. Voir *Chaillé-Long-bey*. — (Monnaies de la). Voir *Courant*. — (Histoire de la). Voir *Courant*. — (La complainte mimée et le ballet en). Voir *Courant*. — (La) jusqu'au ixᵉ siècle. Voir *Courant*. — (Revue de la). Voir *Korea Review*. — (Section de) de la Société asiatique de Londres. Voir *Royal asiatic Society*.

Coréenne (Bibliographie). Voir *Courant*.

Coréennes (Études) et japonaises. Voir *Courant*.

Corpus inscriptionum arabicarum (M. Barbier de Meynard entretient le Conseil du projet de) qui lui a été soumis par M. van Berchem, espère que la Société pourra prendre part à cette publication, pour laquelle M. van Berchem a rassemblé de nombreux matériaux que l'École du Caire est disposée à publier, I, 338.

Corpus inscriptionum semiticarum. Le 2ᵉ fascicule de la partie araméenne publié par MM. de Vogüé et Duval, II, 118 (rap. an.) — Remarques de M. Halévy, 530.

Correspondance (La) d'Aménophis IV. Voir *Halévy*. — des consonnes radicales dans plusieurs dialectes malgaches. Voir *Ferrand*.

Cosmas, patriarche d'Alexandrie de 923 à 934. Voir *Perruchon*.

Cosmologie chaldéenne. Voir *Karppe*.

Costumes (Types et) mordvines. Voir *Heikel*. — égyptiens de l'époque romaine et de l'époque byzantine. Voir *Guimet*.

Courant (Maurice). *Notice historique sur les diverses espèces de monnaies qui ont été usitées en Corée*, II, 270. Voir le *Rap. an.*, VI, 214. *Bibliographie co-*

D

VI, 133 (rap. an.). — Reconstitue les parties endommagées d'une inscription sabéenne du British Museum, 134. — *Al-Fakhrî, histoire du khalifat et du vizirat, etc., par Ibn aṭ Ṭiḳṭaḳâ*, nouvelle édition (compte rendu par M. Barbier de Meynard), 396 (voir le rap. an., 140). — Publie la traduction de l'Autobiographie d'Ousâma, VI, 142 (rap. an.). — Commence la publication du « Livre intitulé *Laisa*, sur les exceptions de la langue arabe », d'Ibn Khâloûyâ, dit Ibn Khalawaihi, auquel il joint une notice biographique sur l'auteur, 152. — Sa notice sur Sylvestre de Sacy, publiée à l'occasion du centenaire de l'École des langues orientales, présentée à la Société par M. Barbier de Meynard, VI, 550. — *Nâbigâ Dhobyânî inédit, d'après le ms. arabe 65 de la collection Schefer*, XIII, 5. — Rend compte, dans le *Journal des Savants*, de la *Haggada* de Serayevo publiée par MM. D.-H. Müller et Von Schlosser, 539. — Compte rendu de la publication de M. Brönnle : *The Kitāb al-maḳṣūr wa'l-mamdūd by Ibn Wallād*, XVII, 376. — M. Barbier de Meynard présente à la Société son *Étude sur les manuscrits arabes de la collection Schefer à la Bibliothèque nationale*, XVIII, 501. — Offre à la Société un tirage à part intitulé : *Nouveaux textes yéménites inédits* publiés et traduits, XX, 345.

Derenbourg (Joseph). Publie avec M. Mayer Lambert, le sixième volume des œuvres complètes de Saadia ben Joseph al-Fayyoûmî, VI, 117 (rap. an.).

Derenbourg (Joseph et Hartwig). Le tome V des *Œuvres de Saadia*, contenant la version arabe du *Livre de Job* avec traduction française de MM. J. et H. Derenbourg, est présenté à la Société par M. Schwab, XVI, 542 (voir aussi XVII, 150).

Description de la Mésopotamie et de Bagdad. Voir *Lestrange*. — de Damas. Voir *Sauvaire*. — de l'Égypte, par Maqrîzi. Voir *Bouriant*.

Devéria (G.). Traduit et commente une partie des inscriptions chinoises de l'Orkhon, II, 149 (rap. an.). — Son travail sur la stèle de Yen-t'ai cité, VI, 193 (rap. an.). — Communique au prince Roland Bonaparte, pour la publication de ses *Documents de l'époque mongole*, les estampages de plusieurs inscriptions bilingues, la plupart inédites, en chinois et en mongol de 'Phags-Pa, 195. — Communique un passage de l'histoire des Tsi septentrionaux mentionnant la traduction turque du Nirvâna Sontra, 558. — Examine quelques spécimens de l'ancienne écriture des Turks, *ibid.* — *Notes d'épigraphie mongole-chinoise*, VIII, 94, 385 (voir *Addenda et corrigenda*, IX, 183). — Son travail, en collaboration avec M. Chabot, sur la partie bilingue de l'inscription de Si-ngan-fou, est lu à la Société, 520. — *Musulmans et Manichéens chinois*, X, 445. — Est nommé membre de la commission de rédaction, 497. — *Stèle Si-hia de Leang-Tcheou*, XI, 53. — *Camille Imbault-Huart* (notice nécrologi-

cations de MM. Perruchon et Pereira), 352. — des *Victoires de Amda Sion, rei de Ethiopia*, et de la *Chronica de Susenyos, rei d'Éthiopia*, tome I, de M. Esteves Pereira, 352-355. — Note sur l'*Abyssinie sous le règne de Sartsa Dengel*, de M. Sainéano, 356. — Lit une étude sur une liste de rois tartares qui ont régné dans le nord de l'Inde vers le VIe ou le VIIe siècle, 522; cette étude publiée dans le Journal, 546, — Offre à la Société, de la part de MM. Casanova et Fouquet, une collection de moulages de poids arabes en verres dont les inscriptions ont été expliquées par M. Casanova, 523. — Décrit une médaille à légende sémitique de la Sogdiane, II, 114 (rap. an.). — Essaye de fixer, par les monnaies, l'époque du règne de Boran Dokht, *ibid.*, 115. — Étudie une médaille de Kobad, *ibid.* — Publie quelques nouvelles inscriptions funéraires de Palmyre, *ibid.*, 121. — Compte rendu de *Zur Geschichte der Çâhis von Kâbul* de M. Stein, 378; — du *Catalogue des monnaies turcomanes* de Ghalib Edhem, 579 (rap. an., VI, 139). — des *Inscriptions de l'Orkhon*, de M. Thomsen (1re livraison), IV, 571. — Fait une communication *sur quelques monnaies, en bronze, de l'époque sassanide*, V, 164; cette étude, publiée dans le Journal, 165. — Présente à la Société, au nom de M. Allan Cunningham, un mémoire de son père, le major-général A. Cunningham, sur les derniers Indo-Scythes, 170. — Compte rendu du *Mouzeh-i Humaïoun...* — Catalogue des monnaies anciennes de l'Islam, de Ghalib Edhem, 364 (rap. an., VI, 139). — Fait une communication sur *le nom de Mazda sur une monnaie indo-scythe*, 518; cette communication insérée dans le Journal, 519. — Contribue à éclaircir, par ses recherches numismatiques, plusieurs points obscurs de la chronologie des Arsacides et des Sassanides, VI, 89 (rap. an.). — Rédige l'article *Huns* dans la *Grande Encyclopédie*, *ibid.*, 90. — Consacre une étude spéciale aux rapports des Huns Ephtalites avec les Sassanides, *ibid.* — Présente, au nom de M. Max Müller, l'ouvrage intitulé : *Prakrit and sanskrit inscriptions of Kattywar*, 550. — Présente encore au nom de M. Radloff, la traduction des inscriptions turques de l'Orkhon et de l'Iénisséi, et, au nom de M. Cordier, divers numéros du *T'oung-Pao*, *ibid.* — Compte rendu de l'ouvrage de M. von Erckert, *Die Sprachen des Kaukasischen Stammes*, et de trois études de M. Dingelstedt : *Les mœurs des Khevsoures, peuplade caucasienne; Les populations du Caucase et la ville de Tiflis; The Caucasian Highlands : Svanetia*, 565. — Présente à la Société l'*Introduction à l'histoire de l'Asie* de M. Cahun, une notice bibliographique sur la traduction des *Mécaniques* de Hiéron d'Alexandrie, de M. Carra de Vaux, par M. de Longraire, les *Coins and Tokens of Ceylon* de M. Lowsley, VII, 145. — Compte rendu des

de la *Société de linguistique* et de l'*Orientalische Bibliographie.* — Remises à la bibliothèque, XI, 149. — Est chargé de transmettre à M. Oppert la décision du Conseil lui conférant le titre de *membre à vie*, 163. — Offre à la Société, de la part de Mgr de Harlez, sa publication intitulée *Vajracchedika*, 313. — *Notices bibliographiques* (*La loi anti-démoniale en pehlvi* et le *Karnamak i Artakhshir-i Pâpakân* publiés par Destour Peshotan Sanjana; observations de M. Fr. Müller sur la traduction de ce dernier ouvrage par M. Nœldeke et sur les éléments sémitiques du pehlvi; *Perser*, de M. Wilhelm; *L'arabe moderne*, de M. Washington Serruys; *Untersuchungen zur Geschichte von Erân*, de M. Marquart; publications de MM. Kuhn, Schnorr et Nestle sur les transcription des écritures orientales; *Vida do Abba Daniel do mosteiro de Sceté*, de M. Pereira et Goldschmidt; *Eine Reise nach Karthago*, de M. Sedlatchek; Catalogues des antiquités égyptiennes de M. Hilton Price et de lady Meux; études lyciennes de M. Imbert; traduction de l'arabe de M. Roux; *Konia* de M. Huart; *Le pluriel brisé* de M. Mohammed ben Braham, 347. — *Annonces bibliographiques* (*Inscriptions sibériennes* de M. Radloff, nouvelle suite; *Éthiopien*, *Inde ancienne; Ce que l'Inde doit à la Grèce*, de M. Goblet d'Alviola; publications de MM. Boyer, Heikel, Laufer, Peters; *Numismatique musulmane*), XII, 341. — Présente à la Société deux brochures de Çri Kâli Kumâr Dâs, 540. — Donne lecture d'une *Notice sur les titres royaux chez les Indo-Scythes*, XIII, 167; cette notice publiée dans le Journal, 369. — *Annonces bibliographiques* (travaux de MM. de Morgan, Derenbourg, Marquart, Portman, Schwab, Witton Davies, Perruchon, Mondon-Vidailhet, Kern, Stanley A. Cook, Pognon, De la Vallée-Poussin, Bœll, Vial, *Mémoires de la mission Pavie*, Duval, Delattre), 539. — Compte rendu de la publication de MM. Skrine et Denison Ross, *The Heart of Asia*, XIV, 369. — Est nommé membre de la commission du *Journal asiatique* en remplacement de M. Devéria, 544. — Présente à la Société *La morale des fleurs*, traduite du chinois, par M. Halphen, XV, 188. — *Annonces bibliographiques* (publications de MM. Schwab, Mondon-Vidailhet, Pognon, Pereira, Perruchon, Nau, Schmidt, Radloff, Vissière, Lacroix, Mauering, de Ujfalvy, Pereira, Dussaud, Gauthier, Basset, etc.), 394, 546. — Compte rendu du *Manuel de la langue hindoustani* de M. Vinson, XVII, 357; — du *Dictionnaire annamite-français* de M. Bonnet, 372; — des *Reports of the magicians and astrologero of Niniveh and Babylon* de M. Campbell Thompson, 373. — Annonce bibliographique (*Étude sur les origines et la nature du Zohar*, de M. Karppe, et *Jahresbericht der Geschichtwissenschaft*), 570. — Donne communication d'un article destiné à la *Revue numismatique* intitulé

Journal une étude sur ce ms., XII, 193 (voir aussi XII, 545).

DUVAL (Rubens). Nommé signataire-gérant du *Journal asiatique*, donne sa démission de bibliothécaire et de secrétaire-adjoint, I, 154. — Compte rendu d'une étude de M. Gottheil sur Apollonius de Tyane, 178. — Fait une objection à M. Halévy sur l'identification de *Gallia* avec *Épiphania*, 342. — Présente l'*Histoire de l'alchimie au moyen âge* de M. Berthelot, fait ressortir l'importance pour les études orientales de ce travail dans lequel il a publié des textes syriaques; son opinion sur les textes arabes publiés par M. Houdas, donne une liste des métaux non encore identifiés, observations de M. Halévy, 522-523. — Publie, avec M. de Vogüé, la partie araméenne du *Corpus*, II, 118 (rap. an.). — Publie dans le Journal des *Notes de lexicographie syriaque et arabe* extraites de l'*Histoire de l'Alchimie* de M. Berthelot, (voir le rap. an., VI, 128) II, 290. — Présente à la Société deux fascicules des *Apocryphes éthiopiens* traduits par M. Basset et signale l'utilité de cette publication, 530. — Compte rendu de *La légende de Mar Bassus*, texte syriaque publié, traduit et annoté par M. Chabot, 537 (voir le rap. an., VI, 131). — Informe la Société que Mgr Rahmâni, archevêque de Bagdad, prépare une édition de la *Chronique de Michel le Syrien*, accompagnée d'une traduction française, et prie le Conseil de vouloir bien faire les frais de cette publication, dont il surveillerait l'impression; cette proposition est acceptée, III, 135. — Propose de souscrire aux publications du Congrès de Genève; cette proposition adoptée, 139. — *Remarques sur l'édition du Lexique de Bar Bakloul* (voir sur cette édition, le rap. an., VI, 127), 142. — Fait quelques remarques sur l'état et la valeur du manuscrit employé par M. Chabot pour son édition du *Commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'Évangile de saint Jean*, 368. — Signale l'intérêt qu'il y aurait à rechercher quelle influence la culture grecque a exercée, par l'intermédiaire des Syriens, sur la lexicographie arabe; le mot mischnaïque פִּנְקָס *ibid.* — Compte rendu de la publication de M. Wallis Budge, *The Book of Governors*, 373. — Fait quelques remarques sur le mot *nefesh*, 558. — Compte rendu du *Lexicon Syriacum* de M. Brockelmann, 563. — Présente à la Société le 4e fascicule des *Apocryphes éthiopiens* traduits par M. Basset, IV, 534. — Fait une communication sur le mot araméen סמתר, 542; remarques de M. Barbier de Meynard à ce sujet, 543 (voir le rap. an., VI, 129). — Fait quelques observations sur les caractères syriaques employés pour la *Patrologie* publiée par M. Graffin, V, 164; — sur des étymologies sémitiques proposées par M. Halévy, 171. — Compte rendu de la publication de M. Wallis Budge, *The life of*

E

F

G

H

tion sur le terme *shé*, qui est l'idéogramme du grain en assyrien, et montre son origine sémitique, 530. — Fait quelques remarques sur le deuxième fascicule de la partie araméenne du *Corpus*, et propose de nouvelles interprétations pour quelques noms propres, dont ושתי Vashti, nom qui, porté par la reine Vashti mentionnée dans le livre d'Esther, serait d'origine araméenne, et non perse; objections de M. Oppert, *ibid.* — Compte rendu du *Livre d'Hénoch, fragments grecs découverts à Akhmîm*, de M. Lods, et de *The Book of Enoch*, de M. Charles, 542. — Remarques sur les mots *nefesh* et *kafra*, III, 558. — Fait une communication sur les deux mots assyriens *allû* et *sa-gaz*, et cherche à expliquer le nombre 264 donné par les historiens arabes (d'après les mazdéens) comme étant la durée de la dynastie arsacide au moment de l'avènement d'Ardhéchir I[er], 541. — Appelle l'attention des indianistes sur les quatre noms de pays mentionnés dans les Jâtakas palis, 542. — Explique les quatre noms sémitiques *Heyan, Panthéra, Sadrapa et Nissan;* observations de MM. Duval et de Charencey à ce sujet, V, 171. — Communique à la Société plusieurs remarques relatives à l'archéologie et aux langues sémitiques : sur le nom de l'Oronte, sur les fleuves infernaux dans la mythologie sémitique, sur la métrique assyrienne, sur le sens du mot כרמל dans le Cantique des Cantiques, 331. — Donne aux écritures indiennes *brahmalipi* et *kharosthi* une origine araméenne commune, VI, 69 (rap. an.). — Donne une origine assyrienne au mythe du rapt de Proserpine, VI, 100 (rap. an.). — Explique dans ses *Recherches bibliques* plusieurs passages des psaumes, et propose des corrections de texte, 115. — Étudie deux inscriptions du pays des Zindjirli où il voit le dialecte des Hittites, 120. — Publie et traduit l'inscription minéenne d'Égypte, 134. — Donne plusieurs aperçus ingénieux dans ses *Notes sumériennes*, 166. — Achève de transcrire et de traduire les tablettes de Tell-el-Amarna, *ibid.* — Présente à la Société le 1[er] volume de ses *Recherches bibliques*, VI, 557. — Fait une communication sur le sacrifice de la fille de Jephté, et, s'appuyant sur une analyse minutieuse du texte hébreu et sur une inscription latine trouvée par M. Fossey, conclut que la fille de Jephté a été consacrée au temple de Yahwé comme hiérodule et vouée au célibat pendant toute sa vie; MM. Oppert et Berger font quelques réserves, 333. — Fait quelques objections à des identifications proposées par M. Lévi, 336. — Fait quelques remarques au sujet de la communication de M. Berger, sur le *Tsour Israël*, 546. — Fait une remarque sur le mot שח de l'inscription de Seng-Qalé, dans lequel il voit un pronom relatif, *ibid.* — Signale une série de mots sanscrits empruntés par les Abyssiniens, et signale plusieurs traces d'in-

l'autre sur *Le mariage d'Osée*, 352; elles sont publiées dans le Journal, 393. — Donne la traduction d'une inscription araméenne inédite rapportée de Mésopotamie par M. Fossey, 523. — Publie dans la *Revue sémitique* un article sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde, à propos de l'écriture et de la littérature védique, 542. — Expose le sens de quelques termes sémitiques et en propose l'étymologie, XIV, 33; cette communication est publiée dans le Journal, *ibid.* — Sa publication intitulée : *La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV*, transcrite et traduite avec un index par M. Perruchon, est offerte à la Société par M. Leroux, 543. — Fait une nouvelle communication sur des étymologies sémitiques, 545; elle est publiée dans le Journal, *ibid.* — Fait une communication sur *Les prétendues racines sumériennes*, de M. Pinches, et sur l'étymologie de divers mots sémitiques, XV, 343. — Étudie, dans la *Revue sémitique*, la question de savoir si les Arabes sont mentionnés dans les inscriptions sabéennes, 396. — Fait quelques remarques sur l'inscription phénicienne de Carthage, et appelle l'attention du Conseil sur l'inscription araméenne d'Arabison, qui représenterait le texte le plus ancien du *pehlvi*, 581. — Publie dans le Journal diverses remarques sur la seconde inscription de Nérab, l'intrusion de l'égyptologie dans le domaine sémitique, le verset d'Esdras, VIII, 17, l'origine de quelques mots de la langue gueêz, et deux monnaies indiennes, publiées par M. Rapson, portant le mot *Udeha*, XVI, 167. — Présente quelques observations sur un texte de Samuel, 535; elles sont insérées dans le Journal, XVII, 323. — Fait une communication sur *L'origine de la transcription du texte hébreu en caractères grecs dans les Hexaples d'Origène*, XVII, 316; cette communication est publiée dans le Journal, 335; M. J.-B. Chabot présente quelques observations à ce sujet, 320; elles sont publiées dans le Journal, 349. Voir XVIII, 399, la lettre de M. Halévy à M. Barbier de Meynard à ce sujet. — Fait deux nouvelles communications : sur *Une nouvelle déesse nabatéenne* (*Chariat* épouse de *Duchara*), et sur *Le nom ancien de la ville d'El-'Afine*, 316-317; elles sont publiées dans le Journal, 341-342. — Fait une communication sur *Quatre divinités sémitiques* (Ba'al-Marcod, Μαδβαχος, Ιαύδα, ירד Yarid-Ζεὺς Σαφαθήνος), 543; elle est publiée dans le Journal, XVIII, 513. — Communique à la Société une hypothèse nouvelle au sujet du mot arabe *qâlûn*, une preuve, selon lui, décisive, de l'origine juive de la transcription hebréo-grecque des *Hexaples* d'Origène; une explication de l'origine des quadrilitères sémitiques, XVIII, 502; ces communications sont insérées dans le journal, XIX, 133. — Formule quelques objections contre des étymologies sémitiques proposées par M. Vernes,

I

J

K

L

Lévi (Israël). Ses études sur le *folklore* rabbinique mentionnées, II, 130 (rap. an.). — Étudie la nativité de Ben Sira, où il montre l'amalgame de la légende persane avec les traditions des évangiles de l'enfance, VI, 118 (rap. an.). — Cherche l'explication historique de la coutume juive de la commémoration des âmes, 120. — *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus fils de Sira*, texte original hébreu édité, traduit et commenté, 1re partie (compte rendu par M. Mayer Lambert), XII, 352; 2e partie, XX, 163.

Lévi (Sylvain). Étudie, avec M. Specht, le *Milinda Panko*, II, 103 (rap. an.). — Présente un spécimen des trouvailles faites dans le Siam par M. Founereau, qui en a rapporté des inscriptions en vieux thaï et en sanscrit, III, 368. — Présente à la Société, de la part de M. Chavannes, la traduction du *Voyage d'I-Tsing*, 371. — Fait une lecture sur la *Chronologie du Népal*, dont il propose une nouvelle coordination, *ibid.* — Publie dans le Journal une *Note* sur ce sujet, IV, 43. Voir le *Rap. an.*, VI, 79. — Publie dans le Journal la traduction des inscriptions tibétaines de Kin Yong Koan, 369. Voir le *Rap. an.*, VI, 195. — Publie, avec MM. Barth et Senart, les *Inscriptions sanscrites du Campa et du Cambodge* de M. Bergaigne, VI, 79 (rap. an.). — Rédige l'article *Inde* dans la *Grande Encyclopédie*, ibid., 81. — Publie dans le Journal, en collaboration avec M. Chavannes, *L'itinéraire d'Ou-K'ong 751-790*), traduit et annoté, 341. — Propose une nouvelle interprétation de plusieurs difficultés dans les édits de Piyadasi, 550. — *Note rectificative sur le Ki-pin*, VII, 161. — Signale, dans les *Actes apocryphes de saint Thomas* les noms du roi Mazdeos (Bazdeo = Vâsudeva) et du prince Ouzanès (Guṣaṇa = Kuṣaṇa) et s'appuie sur cette double indication pour reporter l'événement de Kaniṣka au Ier siècle avant J.-C.; M. Halévy fait quelques réserves, 336. — Analyse quatre contes du Tripiṭaka chinois ayant pour héros le roi Kaniṣka, *ibid.*; cette communication publiée dans le Journal sous le titre de *Notes sur les Indo-Scythes*, VIII, 444, IX, 5. Voir *Les Indo-Scythes et l'époque de Kaniṣka d'après les sources chinoises*, par M. Specht, X, 152; Note additionnelle, par M. Lévi, X, 526. — *Notes sur diverses inscriptions de Piyadasi*, VII, 460. — Donne quelques détails sur le voyage qu'il a fait dans l'Inde en 1898, XIII, 167, 349. — Présente à la Société un exemplaire du *Bhâratiya-Nâṭya-Çastram*, publié par M. Grosset, XV, 177. — *Les missions de Wang-Hiuen-Ts'e dans l'Inde*, 297, 401. — Communique une note sur l'origine du nom de l'écriture *kharoshthi*, XVIII, 502. — Compte rendu du catalogue des manuscrits sanscrits de la bibliothèque de l'université de Leipzig, de M. Aufrecht, 569. — *Sur quelques termes employés dans les inscriptions des Kṣatrapas*, XIX, 95.

Lévitique (Un verset du) sur

M

174. — roi dont M. de Morgan trouve la momie dans ses fouilles de Dahchour, l'un des deux souverains de la XIIIe dynastie nommés Aoutouabrâ dans le Canon de Turin, 181. — Présente à la Société *Le pays de Chanaan, province de l'ancien empire égyptien*, du P. Delattre, VIII, 520. — Lit une lettre du Ministère de l'instruction publique accompagnant l'envoi des estampages pris à My-son par M. Pâris, 521. — Se fait l'interprète de la Société pour souhaiter le prompt rétablissement de M. Barbier de Meynard, IX, 327. — Est nommé membre de la commission de rédaction, X, 497. — Annonce à la Société que son vœu concernant la création de chaires d'orientalisme a été communiqué par lui à l'Académie des inscriptions, qui l'a elle-même transmis au Ministre de l'instruction publique, XI, 149. — Annonce à la Société la mort de M. Schefer, 313. — Annonce la création d'une chaire de langues, d'archéologie et d'histoire de l'Orient à l'Université de Bordeaux, *ibid.* — Donne lecture d'une lettre du président de la Société de géographie de Marseille invitant la Société asiatique à prendre part aux travaux du Congrès des Sociétés françaises de géographie, *ibid.* — Fait des réserves sur une communication de M. Fossey, 315. — Propose à la Société de se faire représenter au Congrès de Rome par le Comité d'organisation du Congrès de Paris, auquel serait adjoint M. Chabot en remplacement de M. Schefer; cette proposition, appuyée par M. Barbier de Meynard, est adoptée, 520. — Invite avec M. Sénart, la Société à répondre à l'invitation faite par le Ministre du commerce à prendre part à l'Exposition de 1900, XII, 532. — Est nommé délégué à cet effet, *ibid.*

MASQUERAY. Publie le 1er fascicule d'un *Dictionnaire français touareg* (dialecte taïtog), II, 128 (rap. an.). — Sa mort annoncée, VI, 67 (rap. an.). — Une récompense est accordée par l'Académie des inscriptions à son *Dictionnaire*, dont le dernier fascicule sera publié par les soins de M. Basset, VI, 109 (rap. an.). — Ses *Souvenirs et visions d'Afrique* cités, *ibid.*

MASSIE. Publie, avec M. Lefèvre-Pontalis, des études sur l'Indo-Chine à l'époque préhistorique dans le t. 1er de l'*Exploration de l'Indo-Chine* par la mission Pavie, VI, 207 (rap. an.). — Rassemble, pendant son séjour à Luang-Prabang, une importante collection d'instruments en pierre et en bronze qui est déposée au musée de Saint-Germain, *ibid.* — Donne, dans le t. II de l'*Exploration de l'Indo-Chine*, un vocabulaire franco-laotien de 1,300 mots, 209.

MASTABA de Pta-Chepsès. Voir *Morgan (De)*.

MASTABAS d'Abou Sir. Voir *Morgan (De)*.

MATARA (Inscription de). Voir, *Conti Rossini*.

• MATERIALEN ZU EINER GESCHICHTE DER SPRACHEN UND LITTE-

IMPRIMERIE NATIONALE.

O

P

Q

R

IMPRIMERIE NATIONALE.

S

X, 495. — avec l'université W. R. Harper à Chicago, qui publie *The American Journal of Semitic languages and litteratures* depuis 1883, 508. — avec les *Mémoires et bulletins* de la Société de linguistique, 509. — Alloue à titre exceptionnel une subvention de deux cents francs à M. Scherman, éditeur de l'*Orientalische Bibliographie, ibid.* — Décide, sur la proposition de MM. Barbier de Meynard et Sénart, d'appuyer le vœu de M. Jullian tendant à la création d'une chaire de langues et d'archéologie orientales à l'Université de Bordeaux, 510. — Confère à M. Oppert le titre de *membre à vie*, XI, 162. — Autorise l'échange du Journal avec la *Revue de l'Orient chrétien*, 163. — Est invitée par la Société de géographie de Marseille à prendre part au Congrès des sociétés françaises de géographie, 313. — Décide, sur la proposition de M. Maspero, de se faire représenter au Congrès de Rome par le Comité d'organisation du Congrès de Paris, auquel sera adjoint M. Chabot en remplacement de M. Schefer, 521. — M. le Ministre accorde à sa bibliothèque une série d'ouvrages ayant trait aux études orientales; des remerciements lui seront adressés, 523. — Décide de répondre à l'invitation du Ministre du commerce de prendre part à l'Exposition de 1900 en exposant ses publications, et désigne MM. Barbier de Meynard et Maspero pour délégués, XII, 532. — Autorise l'échange du Journal avec la *Revue biblique, ibid.* — Décide d'élever à 400 francs pour les personnes et à 600 francs pour les établissements le chiffre de la cotisation à vie, 542. — Décide la réimpression à 2,000 exemplaires du *Traité de jurisprudence musulmane*, de Sidi Khalil, et adresse ses remerciements à M. Delphin, qui s'est chargé de reviser le texte de cet ouvrage, XIII, 157. — Autorise le bibliothécaire à faire don à la bibliothèque de l'Université de Paris du *Mahâvastu* de M. Sénart, du *Livre de l'avertissement* de Maçoudi traduit par M. Carra de Vaux et des *Chants afghans* de M. Darmesteter, 348. — L'autorise à envoyer à M. Finot, directeur de la mission archéologique d'Indo-Chine, le *Mahâvastu*, les *Chants afghans*, le *Voyage* de Huber, les *Voyages* d'Ibn Batoutah, la série 1893-1898 du Journal avec la suite, 522. — Autorise l'échange du Journal avec les publications de philologie orientale de l'Université d'Upsal, 523. — Nomme M. Oppert délégué au Congrès de Rome. XIV, 6. — Autorise l'échange du Journal avec les publications périodiques de l'Université Saint-Joseph à Beyrouth, 7. — Accorde une subvention de 500 francs à M. Rat pour sa traduction d'*Al-Mostatraf*, 531. — Est invitée à prendre part au Congrès international de numismatique et au Congrès des Sociétés savantes de 1900, *ibid.* — Est invitée à prendre part au Congrès international des sciences ethnographiques, 544. — Autorise l'échange du *Bulletin de*

T

U

W

X

Y

SUPPLÉMENT
À LA TABLE DES MATIÈRES
DE
LA NEUVIÈME SÉRIE.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XX, IXe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le gérant :

Rubens Duval.